This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

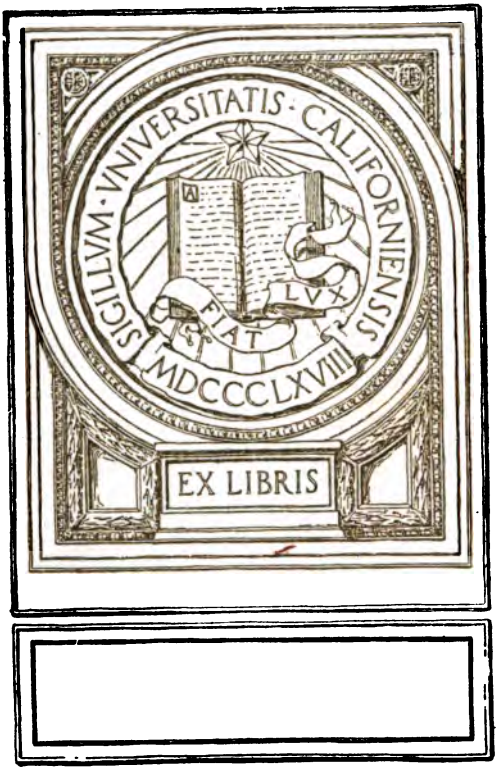
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

II 91

UNIV. OF
CALIFORNIA

Speculative

Anthropologie,

vom

christlich-philosophischen Standpuncte

dargestellt.

Von

Dr. Carl Werner.

München 1870.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

UNIV. OF
CALIFORNIA

BT 701
U4

Vorrede.

Mit der Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit kommt der Verfasser einem Vorhaben nach, welches er schon vor längerer Zeit, bei Abfassung einer kleinen Abhandlung über Wesen und Begriff der Menschenseele in Aussicht genommen, und in einer weiteren seither erschienenen Schrift über Wesen und Aufgabe einer christlichen Philosophie in gegenwärtiger Zeit, näher zu begründen versucht hatte. Einer der Grundgedanken jener Schrift war, daß, da im neuzeitlichen Vernunftdenken der speculative Selbstbegriff des Menschen so entschieden in den Vordergrund getreten, ja in die Mitte des philosophischen Denkens eingerückt sei, die Forderung nicht abgewiesen werden könne, das philosophische Gesammtwissen auf den lebendigen Selbstbegriff des Menschen zu stützen, und aus demselben abzuleiten. Damit rückt natürlich die Anthropologie in die Bedeutung einer das Gesammtsystem der speculativen Erkenntniß tragenden Grundwissenschaft ein, und tritt in eine lebendige Wechselbeziehung zu allen übrigen, das speculative Denken beschäftigenden Grundfragen und Hauptproblemen, deren Objekte wol eben damit, daß sie zum Standorte ihres menschlichen Betrachters in's Verhältniß gesetzt werden, auch in die ihnen angemessene Beleuchtung rücken, und nach dem,

*

597627

was sie an sich sind und bedeuten, bestimmt zu werden vermögen. Der alte Satz, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, erweist sich auf dem Boden der speculativen Erkenntniß allenthalben als buchstäblich wahr, und bewährt sich auch in seiner Anwendung auf den christlichen Gottesbegriff und den speculativen Denkinhalt desselben; er drückt deutlich aus, was und wie viel wir von Gott zu erkennen vermögen, und worin und wiefern das göttliche Sein, Wesen und Wirken unsere geistige Fassungskraft transscendire.

Zufolge dieser, der speculativen Anthropologie zugewiesenen grundhaften Bedeutung kann der Verfasser selbstverständlich bei dem vorliegenden Versuche, der eben nur eine anthropologische Grundlegung weiterer speculativer Ausführungen enthält, nicht stehen bleiben wollen. Es war ihm zunächst um Gewinnung einer speculativen Unterlage solcher Bestrebungen zu thun, welche, wie die Geschichtsphilosophie, die Religions- und Offenbarungsphilosophie sich specifisch über dem Grunde der anthropologischen Forschung aufbauen. Nebstbei konnte er sich nicht verhehlen, daß auch der specifische Lehrinhalt der speculativen Anthropologie selber noch einer weiteren Vertiefung und Durchbildung fähig und bedürftig sei, die strictere und centralere Fassung desselben aber innerhalb der enger gezogenen Grenzen einer speculativen Psychologie zu erstreben sei, die ihrerseits wieder ihren absoluten Abschluß abermals nicht in sich selber, sondern erst in einer aus ihr herauszusetzenden Geisteslehre zu finden hätte. Damit würde sich dann auch der Rückschluß der vollkommen durchgebildeten anthropologischen Forschung in die den speculativen Lehrgehalt der philosophischen Anthropologie tragenden ideologischen und metaphysischen Voraussetzungen vollziehen. Ohne die Entrichtung der nach dieser Seite hin sich darbietenden Aufgaben von sich ablehnen zu wollen, fühlt der Verfasser im Interesse seiner

eigenen geistigen Weiterbildung das Bedürfniß, zunächst in den durch die speculative Anthropologie unterbauten Gebieten der religionsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Forschung sich umständlicher zu ergehen, für deren Pflege die heute in so hoffnungsreichem Aufschwunge begriffenen Bestrebungen auf dem Gebiete der vergleichenden Mythen-, Sprach- und Völkerkunde so überaus reiche Anregungen darbieten; und es möchte demzufolge eine vom Standpuncte christlich-philosophischer Forschung unternommene Analyse und Beleuchtung der religiösen Mythik der vor- und außerchristlichen Welt derjenige Gegenstand sein, in dessen Durcharbeitung er es am ehesten zu einem in sich geschlossenen Ueberblicke zu bringen versuchen dürfte. Weitere, hieran sich schließende Aufgaben würden sich dann von selber ergeben — jedenfalls solche, deren Durcharbeitung die Continuität einer lebendigen Fühlung mit den Bestrebungen und Fortschritten des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins gestattet und zu einer tiefergehenden Vermittlung der Errungenschaften desselben mit den dem christlichen Gedanken und Gefühle geltenden ewigen Wahrheiten und Ideen sollicitirt.

Eine Vermittlung solcher Art ist denn auch in diesem Buche mit Rücksicht auf den Gegenstand desselben angestrebt. Ich glaubte deßhalb die vorliegende Arbeit als eine vom christlich-philosophischen Standpuncte aus unternommene bezeichnen zu sollen. Daß das christliche Interesse und der christliche Gedanke in ihr sich nirgends unvermittelt eindrängen, und nur mit den Mitteln philosophischen Erweises sich zur Geltung bringen wolle, wird als selbstverständlich keiner besonderen Versicherung bedürfen; nur darum und soweit, als es sich um Aufzeigung der Coincidenz der speculativen Idee mit dem christlichen Gedanken handelt, kann und will von einer christlichen Philosophie die Rede sein. Die den speculativen Gedanken-

gehalt der Anthropologie tragenden ideologischen und metaphysischen Voraussetzungen konnten zwar innerhalb der dem Lehrinhalte dieses Buches gesteckten Grenzen nicht zum Gegenstande einer expliciten Darstellung gemacht werden, sind indeß gleichfalls nicht unerwiesen in dasselbe hineingenommen, sondern aus dem Inhalte und Zusammenhange desselben heraus wenigstens so weit entwickelt worden, als es nöthig war, daß es als ein auf sich selber stehendes und in sich abgeschlossenes Ganzes zu gelten ansprechen darf. Sollte es mir gelungen sein, die speculative Anthropologie so darzustellen, daß sie als ein organischer Ausschnitt aus dem System der Gesammtphilosophie erscheint, so wird sie auch ihre ideelle Begründung in sich selber tragen, und in dieser Hinsicht keine wesentliche Lücke fühlen lassen. Bei dem Umstande, daß das speculative Interesse und das sachliche Moment in diesem Buche durchgehends vorwiegen, ist von einleitenden Erörterungen formaler Natur und methodologischen Inhaltes völlig Umgang genommen worden; die philosophische Anthropologie sollte nicht als besondere Lehrdisciplin, sondern nach ihrer allgemeinen Bedeutung und nach ihrem Verhältniß zum Gesammtsystem der speculativen Erkenntniß dargestellt werden. Es handelte sich eben einfach um eine speculative Exposition der Idee des Menschen und ihrer Darstellung in der concreten Wirklichkeit. Ob diese Idee richtig bestimmt und gegliedert, und in ihrer Ausführung der Hauptsache nach erschöpft sei, war die dem Verfasser bei der Ausarbeitung seines Versuches sich aufdrängende Hauptfrage.

Und so sei hiemit das Buch der freundlichen Theilnahme des gütigen Lesers empfohlen; möge es dem Vertrauen, das ihm von befreundeter Seite entgegengebracht wird, entsprechen, und so viel an ihm ist, das Werk der Versöhnung zwischen Selbstdenken und Glauben, Religion und Wissenschaft fördern helfen.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung.

a. Begriff und Inhalt der speculativen Anthropologie. §§. 1 und 2 3
b. Möglichkeitsbedingungen, Grundvoraussetzungen und Erkenntnißmittel der speculativen Anthropologie §§. 3 ff. 4
c. Entwickelungsprozeß der philosophischen Wissenschaft vom Menschen; Geschichte und Literatur der speculativen Anthropologie:
1. Allgemeiner Entwickelungsgang der anthropologischen Wissenschaft nach den verschiedenen Seiten und Formen ihrer Entwickelung:
α) Entwickelungs-Geschichte der physikalischen Anthropologie §§. 5 ff. 7
β) Entwickelung der religiös-christlichen Anthropologie §§. 14 ff. 29
γ) Entwickelungsgeschichte der philosophischen Anthropologie:
αα) vorchristlich-antike, (§. 18) 39
ββ) patristisch-scholastische, (§§. 19 ff.) 45
γγ) neuzeitliche Entwickelung (§§. 25 ff.) 63
2. Die speculative Anthropologie als specifischer Gegenstand der philosophischen Lehrdarstellung:
α) Psychologisch-pragmatische Lehrdarstellungen der Anthropologie §. 31 86
β) Vertiefung der Anthropologie im Elemente der kosmischen Anschauung, naturphilosophische Auffassung und Begründung der Anthropologie §§. 32 ff. 91
γ) die philosophische Anthropologie als Vorwurf einer sogenannten naturwissenschaftlichen Darstellung §§. 35 ff. 117
3. Hand- und Lehrbücher der philosophischen Anthropologie; ethnographisch-linguistische, geologische und naturwissenschaftliche Anthropologie. Materialien und Stoffsammlungen für die anthropologische Wissenschaft §§. 38 ff. 132

System der speculativen Anthropologie.

Erster Theil:

Der Mensch als sichtbares Weltwesen.

(Kosmisch-physikalische Anthropologie).

Seite

a. Begriff des Menschen als sichtbaren Weltwesens.
1. Wesensbegriff des Menschen.
α) Phänomenologischer Vernunftbegriff vom Menschen §. 1 . . 179
β) Ethischer Vernunftbegriff vom Menschen §§. 2 ff. 179
γ) Ontologisch-biologischer Grundbegriff vom Menschen §§. 4 ff. 180
2. Wesens- und Lebensentwickelung des Menschen.
α) Die zeitliche irdische Lebensentwickelung des Menschen im Allgemeinen §§. 9 ff. 189
β) Die im Verlaufe der zeitlich-irdischen Lebensentwickelung sich vollziehende geistlich-sittliche Entwickelung des Menschen §§. 12 ff. 197
γ) Der innere Seelenmensch als Product der zeitlichen Lebensentwickelung §. 16 204
3. Die menschliche Persönlichkeit als entwickelter fertiger Mensch.
α) Immanenter Grund der menschlichen Persönlichkeit §. 17 . 206
β) Wesen der persönlichen Selbstigkeit des Menschen §. 18 . . 207
γ) Entwickelungsstufen der persönlichen Selbstigkeit des Menschen §. 19 213
b. Wesensbestimmung des Menschen im Verhältniß desselben zur absoluten Weltursache:
1. im Verhältniß zu Gott als absoluter Formursache §. 20 . . . 214
2. im Verhältniß zu Gott als absoluter Endursache §. 21 . . . 216
3. im Verhältniß zu Gott als absoluter Wirkensursache §§. 22 f. . 217
c. Weltstellung des Menschen; Begründung der Idee des Menschen aus der Idee des kosmischen Ganzen §. 24 224
1. Stellung des Menschen im Reiche der Sichtbarkeit §§. 25 ff. . . 225
α) Die menschliche Seele als geistige Form und Fassung der sichtbaren Weltdinge.
β) der Mensch als specifischer Tenent der sichtbaren Schöpfung §. 27 229
γ) der Mensch als Gipfel und Haupt der sichtbaren Schöpfung und sublimirte Recapitulation des Gesammtbereiches der sichtbaren Schöpfung. Auszeichnende Vorzüge des Menschen vor den übrigen Wesen der Sichtbarkeit in Bezug auf Adel und Würde der äußeren Erscheinung, Ebenmäßigkeit und Schönheit seiner leiblichen Gestalt, Sprachfähigkeit und Tonvermögen §§. 28 ff. 232
2. Verhältniß des Menschen zu dem übergeordneten Reiche einer höheren Welt und Wirklichkeit §§. 36 ff. 265

Seite

3. Der absolute Begriff des Menschen als kosmischen Wesens; der Mensch als:
   α) Ebenbild Gottes,
   β) geschöpfliches Gegenbild Gottes,
   γ) geschöpfliche Versichtbarung Gottes §. 39 273

Zweiter Theil:
Der Mensch als ethisches Vernunftwesen.
(Psychisch-ethische Anthropologie).

a. Von den Grundkräften des inneren seelischen Menschen (Ableitung derselben) §. 40 276
1. Herz §§. 41 ff. 278
2. Geist §. 44 ff. 286
3. Wille §. 47 294
b. Grundacte der psychischen Thätigkeit des Menschen:
1. Sensation.
   α) kosmische Sensation §. 48 295
   β) religiöse Sensation §. 49 299
   γ) psychische Selbstwahrnehmung §. 50 302
      αα) Selbstgefühl,
      ββ) Selbstbewußtsein,
      γγ) Selbstkunde.
2. Intellection §§. 51 f. 305
   α) Wesen,
   β) Objecte,
   γ) Modi der menschlichen Intellection.
3. Appetition.
   α) Wesen, §§. 53 f. 312
   β) Objecte, §§. 55 f. 316
   γ) Triebe des menschlichen Begehrens. (Deduction, Specification, Ordnungsverhältniß der Grundtriebe des menschlichen Seelenwesens) §§. 57 ff. 322
c. Wirksamkeiten des Menschen als entwickelter geistig-sittlicher Persönlichkeit.
1. Arten, §. 62 339
2. Objecte, §§. 63 ff. 341
3. Modi dieser Wirksamkeiten §. 66 345

Dritter Theil:
Der Mensch in seinem concreten Zeitdasein.
(Pragmatische Anthropologie).

a. Vom Menschen als zeitlichem Gattungswesen.
1. Der Mensch als Natur- und Geschlechtswesen § 67 347

*

Seite

α) Geschlecht §. 68 350
β) Temperament §. 69 358
γ) Alter §. 70 361
2. Natürliche Gattungstypen der Menschheit §§. 71 f. 363
α) Familientypen,
β) Stammestypen,
γ) Raçentypen §. 72 365
3. Natureinheit des menschlichen Geschlechtes:
α) Arteinheit §. 73 368
β) Gattungs- und Geschlechtseinheit §§. 74 ff. 372
γ) Der erstgeschaffene Mensch als absoluter Träger und Anfang der Menschengattung.
b. Der Mensch als Gesellschaftswesen.
1. Socialberuf des Menschen, § 80 402
2. Zwecke, Arten, Formen der menschlichen Societät § 81 ff. . . . 404
3. Specifisches Medium des menschlichen Verkehres: Sprache. § 84 ff. 404
α) Wesen der Sprache,
β) Verhältniß der Sprachentwickelung zur Denkentwickelung,
γ) Stufen der Sprachentwickelung.
c. Der Mensch als Geschichtswesen.
1. Geschichtlicher Charakter des zeitlichen Menschheitsdaseins. § 87 . 482
2. Die bewegenden Mächte der geschichtlichen Entwickelung. § 88 . . 432
3. Epochen der Menschheit auf Erden. §§ 89 ff. 434

Speculative Anthropologie.

UNIV. OF
CALIFORNIA

Einleitung.

UNIV. OF
CALIFORNIA

§. 1.

Die Aufgabe der speculativen Anthropologie ist die Hervorstellung und Entwickelung des speculativen Begriffes vom Menschen als kosmischem Wesen aus der Idee dieses Wesens und nach der Darstellung desselben in der concreten Wirklichkeit.

Die speculative Anthropologie steht demzufolge wesentlich auf kosmischem Grunde.

Gleichwie aber die speculative Erkenntniß des Kosmos sich zutiefst in der Idee des göttlichen Seins, der absoluten Voraussetzung und des lebendigen Grundes der kosmischen Wirklichkeit vermittelt, so wird auch der speculative Begriff vom Menschen als kosmischem Wesen sich in der religiösen Idee sich mit sich selber zu vermitteln haben, und aus dieser Vermittelung das volle, explicite Verständniß vom Wesen des Menschen und seiner zeitlichen und ewigen Bedeutung hervorgehen.

§. 2.

Das speculative Verständniß des Menschen begründet sich aus der Betrachtung des menschlichen Wesens in sich selber und in seinen wesentlichen Beziehungen zu dem, was außer ihm ist. Der Mensch steht als Denkender sowohl, wie als Seiender zu Allem außer ihm, über und unter ihm in einer wesentlichen Beziehung; alle diese Beziehungen werden demnach auch vom speculativen Selbstbegriffe des Menschen umschloßen sein, derselbe wird in einem lebendigen, innerlichen Verhältniß zum speculativen Welt- und Gottesbegriffe des Menschen stehen. Die lebendige Innerlichkeit dieses Verhältnißes

UNIV. OF CALIFORNIA

bringt es mit sich, daß der speculative Begriff vom Menschen mit jenem von Gott und Welt ein unzertrennliches Ganzes in drei organischen Gliedern bildet, in deren jedem sich das Ganze, aber auf eigenthümliche und durch seine specifische Idee bestimmte Weise darstellt. Demnach wird die speculative Explication des menschlichen Selbstbegriffes auch eine Explication des speculativen Welt- und Gottesbegriffes nach allen jenen Seiten in sich fassen, nach welchem der speculative Selbstbegriff des Menschen zu dem speculativen Gottes- und Weltbegriffe in innerer Beziehung steht. Diese doppelseitige Beziehung des menschlichen Selbstbegriffes zum Gottes- und Weltbegriffe des Menschen muß sich aber zufolge ihrer Wesentlichkeit im Selbstbegriffe des Menschen selber reflectiren, ja wird zutiefst aus diesem selber, aus der Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens zu erklären sein, welches in der Dualität seiner Daseins- und Lebens-Form eine specifisch Gott und den ewigen Dingen, und eine andere dem sichtbaren Weltdasein zugewendete Seite darbietet. Aus der Wechseldurchdringung dieser beiden für den Begriff des Menschen als kosmischen Wesens gleich wesentlichen Seiten resultirt das bewußte selbstthätige Dasein und Leben des Menschen in seiner concreten Gestalt und Beschaffenheit, die nichts Anderes bedeutet, als die in aller Weise und mit Beziehung auf die Gesammtheit aller individuirenden Daseinsbedingungen durchgeführte Selbstdarstellung des Menschen nach jener grundwesentlichen Doppelseitigkeit seiner selbstigen Natur. Daraus ergibt sich sofort auch die organische Gliederung der nachstehenden Darstellung der speculativen Anthropologie, die sich in der Aufeinanderfolge der drei Hauptabschnitte vom Menschen als sichtbarem Weltwesen, vom Menschen als geistig-sittlichem Wesen, vom Menschen in seinem concreten Weltdasein abwickelt.

§. 3.

Die speculative Erkenntniß ist eine in sich begründete Erkenntniß, und bedeutet in Bezug auf Art und Form des Erkennens den höchsten und ausgebildetsten Grad des selbstthätigen menschlichen Erkennens, ist aber gleichwohl keine absolute Erkenntniß, und zwar schon deßhalb nicht, weil sie nicht absolut auf sich selber steht, son-

dern einerseits, in Bezug auf die zeitlich-irdischen Dinge als solche, das menschliche Erfahrungswissen, in Hinsicht auf die überirdischen und überzeitlichen Dinge und Beziehungen das religiös-gläubige Erkennen und Wissen zu seinen lebendigen Voraussetzungen hat. Demzufolge wird auch der speculative Selbstbegriff des Menschen trotzdem, daß er sich aus sich selber, aus der speculativ erfaßten Idee des Menschen begründet, nicht ohne Beziehung auf die bezeichnete doppelte Voraussetzung des speculativen Erkennens sich entwickeln lassen; wobei es in der Natur der Sache liegt, daß das speculative Verständniß des Menschen als sichtbaren Weltwesens sich specifisch an der erfahrungsmäßigen Erkenntniß der sichtbaren Welt und Natur, das speculative Verständniß des Menschen als religiös-ethischen Vernunftwesens sich specivisch am menschlichen Religionsbewußtsein orientirt. Es gibt auch eine in beiden Arten des vorphilosophischen Erkennens und Wissens ausgeprägte Erkenntniß und Wissenschaft vom Menschen als sichtbarem Weltwesen und ethisch-religiösem Vernunftwesen, deren erstere in der sogenannten physikalischen Anthropologie, letztere in der christlich-kirchlichen Anthropologie sich darstellt. Aus der innerlichen, lebendigen Wechselduchdringung beider Arten von Anthropologie, deren erstere auf dem Grunde der empiristischen Naturforschung, letztere auf dem Grunde des christlichen Religionsbewußtseins steht, soll eben die philosophische Anthropologie oder der speculative Selbstbegriff des Menschen resultiren, der sodann in der schon bezeichneten dreigliedrigen Entwickelung im ersten Haupttheile unter vorherrschender Beziehung auf den physikalischen Weltbegriff vom Menschen, im zweiten Haupttheile unter specifischer Beziehung auf den christlichen Religionsbegriff vom Menschen sich entwickelt, im dritten Haupttheile aber die auf diese vorausgehenden Entwickelungen gestützte pragmatische Exposition von dem in der concreten zeitlich-geschichtlichen Wirklichkeit sich darstellenden Wesen und Leben des Menschen gibt.

§. 4.

Man hat es mit Recht als einen charakteristischen Grundzug der neueren philosophischen Speculation bezeichnet, daß sie im Gegensatze zu den eigenthümlichen Tendenzen der vorausgegangenen welt-

geschichtlichen Epochen der Philosophie nach Gewinnung einer anthropologischen Basis ihrer Selbstbegründung ringe, so wenig auch diese Tendenz in den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart bislang entschieden durchgebrochen, und vor der Hand vielleicht weit mehr im allgemeinen Bildungsleben der Zeit, als im Denken der Philosophirenden appercipirt wird. Daher auch die zur Zeit noch verhältnißmäßig geringe Anzahl von Versuchen, welche der specifischen Pflege der Anthropologie als speculativer Grundwissenschaft des neuzeitlichen philosophischen und wissenschaftlichen Bildungsstrebens gewidmet wären. Im Allgemeinen sind die geistigen Bestrebungen der Gegenwart vor der Hand solchen Untersuchungen und Erörterungen zugewendet, deren Betrieb sich als Vorbedingung zur Schaffung einer wissenschaftlichen Anthropologie im Allgemeinen, der speculativen im Besonderen verhält; das weitaus Meiste ist in dieser Hinsicht bis jetzt auf dem Gebiete der physikalischen Anthropologie geleistet worden, während manche Zweige der empiristisch-anthropologischen Forschung, wie namentlich die vergleichende Sprachkunde und allgemeine Sprachwissenschaft vorerst im hoffnungsvollen Aufstreben aus vielverheißenden Anfängen begriffen sind, andere Seiten der anthropologisch-empiristischen und naturwissenschaftlichen Forschung aber vorab noch völlig im Dunklen liegen, und sich wohl erst allmählich aus demselben herausarbeiten werden. Es liegt auf der Hand, daß, so lange Bestrebungen solcher Art nicht vorgerückt und zu einem relativen Abschluße gediehen sind, auch die durch dieselben bedingte speculative Anthropologie sich nicht vollkommen durchbilden und in sich selber vermitteln könne; indeß kann das zur Zeit vorhandene uud gesicherte Material empiristischer und naturwissenschaftlicher Forschung als eine immerhin ausreichende Grundlage einer darauf zu stützenden anthropologisch-speculativen Forschung angesehen werden, und eben so darf in den zum Theile höchst bedeutsamen neueren Erörternngen auf dem Gebiete der religiös-kirchlichen Anthropologie ein mächtiges Förderungsmittel für eine correcte und dem christlichen Gemeingefühle entsprechende Behandlung speculativ-anthropologischer Probleme nicht verkannt werden. Wir wollen, ehe wir an eine in allgemeinen Umrissen zu gebende Ausführung der speculativen Anthropologie gehen, vorerst in einem geschichtlichen Ueberblicke das bisher auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Anthropologie

im Allgemeinen, der speculativen insbesondere, Geleistete überschauen, und damit zugleich die Aufgabe einer auf dem Grunde der bisherigen Entwickelung stehenden Ausführung der speculativen Erkenntniß vom Menschen ersichtlich machen. Wir beginnen, wie billig, mit der geschichtlichen Entwickelung der physikalischen Anthropologie, auf welche wir weiter jene der religiös-christlichen folgen lassen, um der Entwickelungsgeschichte beider jene der philosophischen Anthropologie selber anzuschließen, deren innere Durchbildung und methodische Ausführung nach dem Gesammtstande der heutigen Bildung nunmehr als eine speculative Grundaufgabe der Gegenwart in den Vordergrund gerückt ist.

§. 5.

Die ersten Anfänge der wissenschaftlichen physikalischen Anthropologie verlieren sich in die altgriechische vorsokratische Naturphilosophie und speculative Physik, die, wenn auch erst allmählich, aus dem Gebiete allgemeiner kosmologischer Probleme an den Menschen als Gegenstand besonderer Forschung herankam. Einen solchen Anfang physikalisch-anthropologischer Forschung, aber freilich noch fast in die speculative Weltlehre verschlungen, finden wir bei Empedokles, der als naturforschender Arzt nicht bei der Erörterung allgemeiner kosmischer Principien und Probleme stehen blieb, sondern die Erscheinungen der Natur im Einzelnen zu erklären suchte, und namentlich dem epitelluriſchen Naturleben (Pflanze, Thier, Mensch) seine Aufmerksamkeit zuwendete. Die Erklärungsprincipien für das Dasein der besonderen Naturerscheinungen, Körper und Wesen gewann er durch Vereinigung der verschiedenen, von den jonischen Naturphilosophen aufgestellten Elementarprincipien Luft, Feuer, Wasser, welchen er als viertes die Erde beifügte; die concreten Wesen und Existenzen sind ihm Mischungen dieser aus ihrer ursprünglichen Einheit im σφαῖρος herausgetretenen Elemente. Indem er ferner zwischen Kraft und Stoff unterschied, gewann er weiter auch die dem Stoffe als solchem immanenten Principien der Bewegung und des Werdens, des Mischens und Entmischens, Bildens und Wiederauflösens, welche er als Liebe und Haß bezeichnete. Sofern er alles Geschehen in der Natur auf den

Proceß der Scheidung und Mischung ohne innere Wechseldurchdringung des zu Mischenden reducirte, ist seine Naturerklärung allerdings eine vorherrschend stofflich-mechanische, und behauptet diesen Charakter selbst noch in Erklärung der höchsten Vorgänge des Sinnenlebens, des Wahrnehmens und Empfindens; gleichwohl greift in seinem Denken auch die Macht der dynamischen Principien oft schon bedeutungsvoll durch, und eben so wenig entgeht seiner Aufmerksamkeit das rhythmische Maaß- und Zahlenverhältniß in der Anordnung des Weltganzen und seiner einzelnen Gebilde. Ja man kann sagen, daß er die philosophische Idee des Organismus und organischen Lebens wenigstens bereits geahnt habe; auch that er im Einzelnen manchen tieferen Blick in besondere Naturerscheinungen, und wandte sich mit Vorliebe der Betrachtung der organischen Bildungen zu. Bemerkenswerth ist seine Ansicht über das Emporstreben der Natur von unvollkommenen und partiellen Bildungen des Lebendigen zu vollkommenen und totalen; es ist kein Zweifel, daß er sich den Menschen als den Gipfel dieses Bildungsproceßes der Natur denkt. Von dem specifischen Wesen organischer Materie hat er freilich noch gar keinen Begriff; ein solcher Begriff fehlte nicht nur dem gesammten Alterthum, sondern auch den späteren Jahrhunderten bis herab auf die Zeit, wo die großen Entdeckungen der Chemie im Gebiete der Stoffwelt beginnen. Empedokles sieht in Haut, Knochen, Fleisch, Blut, Sehnen des organischen Körpers nur specifische Mischungsarten seiner vier Elemente, welchen nach seiner Anschauung die vier Sinne des Hauptes entsprechen. Die Lebensfunctionen des animalischen Leibes erklärt er aus dem Einströmen und Ausströmen von Elementarstoffen; das Athmen besteht im Einströmen und Ausströmen der Luft in den über die ganze Hautoberfläche verbreiteten Poren; der Einfluß der Luft wird durch das Zurückweichen des Blutes aus den Poren bewirkt, das Ausathmen durch Ausstoßung der eingedrungenen Luft mittelst des in die Poren zurückgekehrten Blutes u. s. w. Das Denken haftet am Blute und vollbringt sich dort, wo das Blut am heftigsten strömt, nämlich in der Nähe des Herzens; die Verschiedenheiten in den intellectuellen Begabungen der Menschen dachte er sich von einer mehr oder minder glücklichen Mischung der Grundstoffe im Menschen, und gewisse specielle Begabungen z. B. musikalische Geschicklichkeit, Redekunst, von

der gleichmäßigen Mischung in dem der betreffenden Begabung entsprechenden körperlichen Organe abhängig. Seine biologischen Anschauungen stützen sich auf die Grundgesetze der Attraction und Repulsion; es dünkt ihm, daß Aehnliches zum Aehnlichen strebe, aber unter einem anderen Gesichtspunkte Entgegengesetztes sich wechselseitig begehre. Zu klaren und bestimmten Anschauungen vermochte er es in dieser Hinsicht aus Mangel an zureichender Empirie nicht bringen. Als biologisches Grundprincip gilt ihm (mit Heraklit) die Wärme; die Seele hingegen ist ihm eine Composition aus dem Extracte aller vier Grundstoffe. Seine Seelen- und Erkenntnißlehre muß dem Gesagten zufolge wesentlich einen sensualistisch-materialistischen Charakter an sich tragen; indeß greift hier, wie in seinen allgemeinen kosmologischen Anschauungen die dichtende Ahnung der Seele über die hylozoistisch-materialistischen Grundanschauungen des Systems hinaus, der eigentliche Grundgedanke desselben ist die in und über den Gegensätzen des Seienden waltende Harmonie und Einheit des All's.

Die kosmologischen Grundanschauungen der physikalischen Anthropologie des Empedokles wiederkehren bei dem berühmten Arzte von Kos, Hippokrates (a. 460—377 a. Chr.), der als der specifische Gründer der medicinischen Erfahrungswissenschaft der Griechen gepriesen wird. Hippokrates erklärt ausdrücklich die Lehre von den vier Elementen für die Grundlage der physikalisch-medicinischen Anthropologie, nur daß er, wie Galenus berichtet, im Gegensatze zu Empedokles nicht eine bloße Zusammensetzung, sondern eine förmliche *μεταβολή* der zu Einem Gebilde zu vereinigenden Elemente annahm. Mit der Lehre von den vier Elementen hängt bei ihm jene weitere von den vier Elementarqualitäten (warm, kalt, feucht, trocken) zusammen, so wie von den vier Cardinalsäften des Leibes (Schleim, Blut, gelbe Galle, schwarze Galle), deren richtige Mischung das Wesen der physischen Gesundheit des Menschen constituire; wir finden ferner bei Hippokrates die heraklitisch-empedokleische Lehre von dem *ἔμφυτον θερμὸν*, als dessen Träger er das *πνεῦμα* bezeichnet.

§. 6.

Auf empedokleische und hippokratische Grundgedanken und Lehren sind zum nicht geringen Theile die in das Gebiet der physikalischen

Anthropologie einschlagenden Ausführungen des platonischen Timäus gestützt, in deren Darlegung wir auf die platonische Lehre von den Elementen zurückzugreifen haben, da der specifisch physikalische Theil der platonischen Anthropologie durchwegs auf die Lehre von den Elementen gestützt ist. Plato deducirt die durch Empedokles zur Anerkennung gebrachten vier Elemente aus einer primitiven, absolut gestaltlosen Materie, deren Begriff sich ihm darauf beschränkt, die Fassung (χώρα) zu sein, welche die urbildlichen Formen der Elemente in sich hineinnimmt, und aus sich auf die ihrem Wesen oder besser Nichtwesen gemäße Art aus sich herausfetzt. Die physikalische oder sinnliche Realität der Elemente ist ihm eben nahezu keine, und geht ihm für das philosophische Denken in den mathematisch bestimmten Gestaltungsverhältnißen derselben, das heißt doch wohl: in den Ideen derselben auf; die Abdrücke der Ideen in der χώρα sind mathematische Flächen und Körper. Die primitive mathematische Grundform ist das rechtwinkelige Dreieck, und die regelmäßigsten Formen desselben sind das gleichschenkelige, und dasjenige ungleichschenkelige, dessen Hypotenuse die doppelte Länge der kleinen Kathete hat. Aus dem gleichschenkeligen rechtwinkeligen Dreieck läßt sich das Quadrat, die Grundfläche des Kubus, aus der anderen Form des rechtwinkeligen Dreieckes lassen sich die Grundflächen dreier anderer regelmäßiger Körper, des Tetraeder, Octaeder und Ikosaeder deduciren, welche zusammt dem Kubus die Atomgestalten der vier Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde darstellen. Dieselbe Einwirkung, welche die Elementarkörper aus der Urmaterie hervorgehen macht, veranlaßt auch jenen Bewegungsprozeß in der Elementarwelt, welcher ein Element in das andere übergehen macht und damit einen Kreislauf des Werdens anbahnt, der in Bezug auf die ersten drei Elemente zufolge der Zusammensetzung derselben aus gleichartigen Dreiecken möglich ist, weil bei der Gleichartigkeit der geometrischen Grundelemente eine Umbildung des aufgelösten Körpers in die Form des anderen aus denselben mathematischen Grundelementen zusammengesetzten Elementarkörpers möglich ist; das vierte Element, die Erde, wird wohl durch diesen Prozeß gleichfalls afficirt, aber nicht alterirt, sie ist die beharrende untere Basis jenes Bewegungs- und Verwandlungsproceßes. Zufolge jenes Verwandlungsproceßes ist die Welt der Elemente in einer

beſtändigen zeitlich-örtlichen Circulation begriffen; es iſt dieß der Circulationsproceß des Weltleibes, d. i. des Leibes der Weltſeele, welcher Prozeß ſich im mikrokosmiſchen Menſchenleibe abbildet.

Die ſpecifiſche Subſtanz des Menſchenleibes iſt das Mark, welches aus den vollkommenſten jener oben erwähnten primitiven Dreiecke d. h. aus denjenigen, welche Feuer, Luft, Waſſer, Erde am vollkommenſten darzuſtellen im Stande waren, zuſammengefaßt und zuſammengemiſcht wurde, und der allgemeine Same des ſterblichen Geſchlechtes iſt. Das Mark hat die Beſtimmung, die Seele in ſich zu faſſen; ſofern nun dieſe in einen unſterblichen und ſterblichen Theil zerfällt, ſchied Gott auch das Mark in zwei mit einander zuſammenhängende Theile, das Gehirn und das Rückenmark. Zum Schutze des Markes bereitete Gott eine knöcherne Bedeckung aus geſiebter, reiner Erde, die mit Mark genetzt, und wiederholt in Feuer und Waſſer getaucht wurde, um für beide Elemente unſchmelzbar zu ſein. Da aber die Knochen ſpröde und unbiegſam ſind, überdieß der unmittelbaren Berührung der freien Luft ausgeſetzt brandig werden und den in ihnen enthaltenen Samen verderben würden, ſo wurden ſie mit Fleiſch und Sehnen umkleidet; die Sehnen ſollten dem Körper die nöthige Biegſamkeit, das Fleiſch Schutz gegen die Einflüße von Hitze und Kälte, ſo wie gegen die ſchlimmen Folgen des Stoßes und Falles gewähren. Das Fleiſch iſt eine Miſchung aus Waſſer, Feuer und Erde, verſetzt mit einem aus Saurem und Salzigem beſtehenden Gährungsſtoffe; die Sehnen ſind eine Miſchung aus Knochen und ungeſäuertem Fleiſche, der Kraft nach ein Mittleres zwiſchen Beiden, ſtraffer und zäher als das Fleiſch, weicher und feuchter als die Knochen. Um die Wahrnehmungs- und Denkthätigkeit der Seele nicht zu beeinträchtigen, wurden die beſeelteſten Theile des Körpers mit dem verhältnißmäßig wenigſten Fleiſche bekleidet; die den Hirnſchädel einhüllende Haut iſt aus einem getrockneten Reſte der Fleiſchſubſtanz gebildet worden. Dieſe Haut durchſtach Gott rings mit Feuer (dem ſpitzigſten der Elemente), und ſo gieng aus ihr das Feuchte, Warme und Reine ab. Das Gemiſchte aber, aus demſelben Stoffe wie die Haut beſtehend, ſtrebte gleichfalls durch die feinen Durchſtiche nach Außen; aber von der äußeren Luft zurückgedrängt, ſchlug es nach Innen Wurzel, und ſo erwuchs die Haarbedeckung

des Hauptes als Ersatz der für das Haupt ungeeigneten Fleisch-bedeckung.

Plato deducirt die Grundgliederung des menschlichen Leibes aus der Beschaffenheit der ihm einwohnenden Seele. Wie diese in einen unsterblichen und sterblichen Theil zerfällt, so scheidet sich der Leib in Kopf und Rumpf, und letzterer gemäß der Scheidung des sterblichen Seelentheiles in den muthartigen und begierlichen Theil in den oberen und unteren Rumpfestheil, deren Gränze das Zwerchfell ist. Das Zwerchfell trennt nämlich die Brusthöhle, in welche der sterbliche Seelentheil eingeschlossen ist, in eine obere und untere Abtheilung; der streitliebende Theil der Seele, der zwischen dem Zwerchfell und Nacken locirt ist, soll von der Vernunft beeinflußt, den begierlichen Theil unter dem Zwerchfell im Zaume halten; sein Organ ist das Herz, der Sammelpunkt der Blutadern, mittelst deren die von der Vernunft zum θυμός herablangenden Befehle schnell durch alle Theile des empfindenden Leibes verbreitet werden sollen. Die durch die Aufregung des Zornmuthes verursachten Erhitzungen des Herzens werden durch die demselben sich anschmiegende Lunge gedämpft, welcher die Kanäle der Luftröhre Luft und Feuchtigkeit zuführen. Um den im Unterleibe wie an einer Krippe sich weidenden begierlichen, thierisch verlangenden Theil der Seele im Zaume zu halten, bildeten die Untergötter nach den Willen des höchsten Gottes, der das unsterbliche im Menschen schuf, die Leber dicht, glatt, glänzend und süß mit Bitterkeit vermischt; sie sollte die von der Vernunft herabgesendeten Befehle und Gedanken wiederspiegeln, und je nachdem sie zu drohen oder freundlich zu sänftigen hat, von Bitterkeit unterlaufen sich runzeln und gallicht erscheinen, oder in erregter Süßigkeit sich glättend dem um die Leber wohnenden Theile der Seele Heiterkeit verleihen und im Schlafe, wenn die klare Besinnung weicht, Weissagungen inspiriren. Die links von der Leber angebrachte Milz hat für die spiegelartige Leber gleichsam als Wischtuch zu dienen; sie füllt sich mit den von der Leber hinweggenommenen Unreinigkeiten, um sie aus dem Leibe hinauszuschaffen.

Die Hauptaufgabe des begehrlichen Theiles der Seele ist, dem Ernährungsprozesse vorzustehen, welcher durch die Verdauung, sowie diese ihrerseits wieder durch den Athmungsprozeß und den Blutum-

lauf bedingt ist. Der Athmungsprozeß reicht nämlich, da die Luft nicht bloß durch die Luftröhre, sondern auch durch die Speiseröhre in den menschlichen Körper hineingeführt wird, bis in die Bauchhöhle hinab und hat daselbst durch den Druck der circulativen Luftbewegung die in der Bauchhöhle vorhandene Wärme im Schwunge zu erhalten, und bewirkt und fördert in dieser Art die zersetzende Wirkung des Feuers auf die Trank- und Speisetheile, die nach hinreichender Zerkleinerung durch die Poren der Gefäßwände in das Blut übergehen. Die Luftcirculation denkt sich Plato durch den Druck der eingeströmten kalten Luft auf die schon im Körper vorhandene erwärmte und durch die nachströmende wieder hinauszustoßende Luft vermittelt; mit Empedokles läßt er die Luft nicht bloß durch die zwei schon genannten Röhren, sondern auch durch die Poren in den Körper eindringen, nimmt also neben der Respiration auch eine Perspiration an und denkt sich durch die Verbindung beider den Kreislauf des Athmungsprozesses bedingt.

In der Gefäßlehre scheint Plato vornehmlich dem Diogenes von Apollonia gefolgt zu sein, mit welchem er die beiden großen Rückadern zum Ausgangspunkt seiner Beschreibung des Blutadersystems nimmt und die rechtseitigen und linkseitigen Blutgefäße als zwei gesonderte Systeme ansieht, die er um den Kopf herum sich kreuzen läßt. Das Blut ist der specifische Träger der Lebenswärme, und vermittelt dadurch in der Bauchhöhle den Verdauungsproceß, der die aufgenommene Nahrung in das Blut übergehen macht; aus dem Blute, welches, wie Plato sich ausdrückt, den gesammten Leib bewässert, ziehen alle übrigen Körpertheile nach dem Gesetze der Anziehung des Verwandten ihre Nahrung, und diese Nahrung ist der Ersatz für die durch die Wirkung von Feuer und Luft vom Leibe abgelöste und wieder in ihre Grundelemente zurückverwandelten Theile. So reflectirt sich im mikrokosmischen Menschen der makrokosmische Circulations- und Verwandlungs-Proceß. Die Meinung Plato's, daß die Blutadern, vom Kopf ausgehend, den Verkehr der im Haupte thronenden unsterblichen Seele mit der streitbaren und begierlichen Seele in Brust und Unterleib vermitteln, zeugt von seiner völligen Unkenntniß des Nerven und Nervensystems; eben so wenig gedenkt er der Muskeln, der Unterschied zwischen arteriösem und venösem Blute, so wie die

blutbildende Thätigkeit der Lunge ist ihm unbekannt. Er läßt das Blut durch eine Art von Verbrennungs-Proceß entstehen, und erklärt daraus die rothe Farbe des Blutes. Den Pflanzen, in welchen er gleich den Pythagoräern den dem Menschen angemessensten Nahrungsstoff erkennt, schreibt er mit Empedokles, Anaxagoras, Aristoteles eine sensitive Seele zu; ihre Nahrhaftigkeit erklärt er daraus, daß sie aus denselben Dreiecken bestehen, durch welche das Mark des menschlichen Körpers gebildet wird.

§. 7.

Aristoteles sieht nicht im Marke, sondern im Blute die primitive Substanz der animalischen Organismen, aus welcher sich unmittelbar das Fett absetzt und alle übrigen Theile des Organismus genährt werden. Auch das Mark ist ein Erzeugniß des Blutes, und zwar dasjenige, welches bei der Bildung der Knochen übrig bleibt. Das Gehirn ist vom Marke verschieden und demselben entgegengesetzt, da es seiner Natur nach kalt, und zur Abkühlung der Wärme des Blutes bestimmt ist, während umgekehrt das Mark warm ist. Das Blut wird im Herzen, der zur Blutbereitung erforderliche Nahrungsstoff, aus allen vier Elementen bestehend, durch den Magen und seine Hilfsorgane bereitet, und als Blutwasser dem Herzen zugeführt. Den reinsten Stoff der Blutnahrung erhalten Fleisch und Sinnesorgane, den Ueberschuß die Knochen und endlich die Haare; das zur Ernährung gänzlich Untaugliche (Bittere) geht als Excrement aus dem Körper ab. Mit der dem Herzen beigelegten Blutkochung hängt die Pulsation des Herzens, und mittelbar auch das Athmen zusammen; die aus der Kochung hervorgehende Verdampfung bewirkt Hebung des Herzens und Erweiterung der Brusthöhle, die in den erweiterten Raum einströmende kalte Luft aber wieder Zusammenziehung. Dieser Wechsel von Erweiterung und Zusammenziehung pflanzt sich auf die vom Herzen auslaufenden Adern fort; die dadurch in Bewegung gesetzten Sehnen des Herzens theilen diese Bewegung mittelst der mit ihnen verbundenen übrigen Sehnen den Knochen und der mit ihnen zusammenhängenden Haut mit.

Das Herz ist der Centralherd des organischen Lebens. Vom Herzen geht nicht bloß die Belebung und Ernährung des Leibes durch das Blut aus, es ist auch der Sitz der Empfindung und das leib-

liche Princip oder Vehikel der willkürlichen Bewegung. Das dem Herzen eignende Vermögen der Wahrnehmung theilt sich unmittelbar dem Tast- und Geschmacksinn, mittelbar den drei übrigen Kopfsinnen mit; der Geruchsinn steht zu den Athmungswerkzeugen, und außerdem mit dem Gesichts- und Gehörsinn zum Gehirne in Beziehung, insofern die genannten drei Sinne des reineren und weniger hitzigen Kopfblutes bedürftig sind, und das Gesicht der aus dem Gehirn auszusondernden reinsten Flüssigkeit bedürftig ist. Von den Nerven und ihren Functionen hat Aristoteles keine, von den Muskeln nur sehr unvollkommene Kenntniße; demzufolge gebricht es ihm auch an der Einsicht in die mechanischen Gesetze der leiblichen Bewegung. Die allgemeinen Raumverhältniße auf die organische Structur des Leibes anwendend, bringt er den Gegensatz von Oben und Unten zu den Functionen der Ernährung, den Gegensatz von Hinten und Vorne zu der Richtung der Sinneswahrnehmung, den Gegensatz von rechts und links zu den Functionen der willkürlichen Bewegung in Beziehung.

Im Gegensatze zu Plato, der die Thierwelt nur gelegentlich, und fast nur im Interesse seiner Theorie von der Metempsychose berücksichtiget, macht Aristoteles die Thierkunde zur realen Unterlage seiner physikalischen Anthropologie, und erkennt im Menschen die Spitze und den Gipfel der organisirten Erdwesen. Der Mensch ist nicht nur zufolge seiner geistigen Begabung und der damit zusammenhängenden Sprachfähigkeit über alle lebenden Wesen der Erde erhaben, sondern besitzt auch den edelst gebildeten und vollkommenst ausgebildeten leiblichen Organismus. Die vorerwähnten räumlichen Bestimmtheiten des animalischen Organismus fallen beim Menschen mit den entsprechenden kosmischen Bestimmtheiten am meisten zusammen. Sein Tastsinn ist schärfer als jener irgend eines Thieres; die Weichheit seines Fleisches und seiner Haut, die Biegung seiner Arme und Beine, sein Schädelbau u. s. w., seine Langlebigkeit, die Allmählichkeit seiner Entwickelung stehen mit seinen geistigen Vorzügen, Begabungen und ethischen Functionen im Zusammenhange. Seine Seele ist leichter und freier, als jene irgend eines Thieres, und seine ganze Organisation auf die Zwecke seines geistigen Daseins bemessen; er ist, was er ist, nicht darum, weil er Hände hat — sondern er hat Hände, weil er das vernünftigste Wesen ist.

In dieser teleologischen Auffassung der Leibesorganisation nähert sich Aristoteles wieder dem Plato, zu welchem er durch die von Unten auf beginnende naturwissenschaftliche Begründung der Anthropologie in entschiedenen Gegensatz getreten war. Dieser Gegensatz drückt sich principiell in Rangstellung von Haupt und Herz des Menschenleibes bei beiden Philosophen aus. Plato hatte das Haupt als Sitz des νοῦς und vornehmsten Theil des menschlichen Organismus erkannt, und dachte sich die Herrschaft und lebendige Verbindung desselben mit dem gesammten übrigen Organismus durch das Rückenmark und Mark der Gebeine vermittelt. Letzteres nahm er als vermittelndes Glied an, weil ihm die Nerven noch unbekannt waren. Aristoteles erkannte den Unterschied des Knochenmarkes vom Rückenmark, stellte aber überdieß irrthümmlicher Weise die Homogeneität der Rückenmarksubstanz mit der Gehirnsubstanz in Abrede; demzufolge konnte er sich von der durch Plato behaupteten Verbindung des Gehirnes mit dem Gesammtorganismus nicht überzeugen, und suchte den Centralpunkt des leiblichen Organismus an einer anderen Stelle auf, in welcher er den für die physikalische Forschung offen daliegenden Centralherd des Lebens gefunden zu haben glaubte. Die Hinlenkung der physikalischen Forschung auf das Herz hatte allerdings eine sorgfältigere Erforschung des Blutumlaufes zur Folge, und Aristoteles ist der erste, welcher den Lauf der Aorta und Hohlader genauer beschrieb; dasselbe gilt von verschiedenen anderen Theilen des leiblichen Organismus. Den Zeugungssamen, den Plato mit der Gehirnsubstanz identisch declarirt hatte, hielt Aristoteles für eine Excretion des Blutes.

§. 8.

In Alexandrien bildete sich unter den ersten Ptolemäern neben verschiedenartigen anderen wissenschaftlichen Bestrebungen auch eine medicinische Schule, deren Anatomen Herophilus, Eudemus, Erisistratus ihre Wissenschaft in vielen Einzelheiten weiter förderten. Auf den Schultern dieser Männer stand der spätere Galenus aus Pergamus, der die Leistungen seiner Vorgänger durch seine, an Thierkörpern vorgenommenen Zergliederungen bereicherte, aber aus der

Thieranatomie Manches in die physikalische Anthropologie übertrug; z. B. wenn er das Herz mitten in die Brust versetzt. Er war der Erste, welcher erkannte, daß die Arterien nicht Luft, sondern Blut enthalten, er hat ausgezeichnete Kenntnisse über Gehirn und Nerven, unterscheidet zwischen Empfindungs- und Bewegungsnerven, deren erstere er vom Gehirn, letztere vom Rückenmark ausgehen läßt. Ein vorwaltender Zug seiner physikalischen Anthropologie ist die teleologische Betrachtungsweise, welche im Gesammtorganismus des Menschen allenthalben bis in's Einzelnste die Anordnungen und Dispositionen einer höheren allwaltenden Weisheit aufzuzeigen bemüht ist, wie er denn selbst an einer berühmt gewordenen Stelle seines griechisch geschriebenen Werkes de usu partium corporis humani (Libb. XVII.) den Menschen einen Hymnus auf die Gottheit nennt. Die Belebung und Beseelung des menschlichen Leibes vertheilt Galenus an eine Vielheit von Kräften, von welchen er dreierlei Arten unterscheidet, natürliche Kräfte in der Leber, Lebenskräfte im Herzen und thierische im Gehirn; jeder dieser drei Complexe ist durch ein eigenthümliches πνεῦμα, ein halb körperliches, halb luftartiges Wesen beseelt (πνεῦμα φυσικόν, ζωτικόν, ψυχικόν). Bei dieser Auffassungsweise kann es natürlich zu keinem einheitlichen Seelenbegriffe kommen; das Seelenartige erscheint in die Wandlungen des Körperlichen hineingezogen, wie denn überhaupt Galenus die Bedingtheit der Seelenartung durch die körperlichen Dispositionen zu einem Hauptgegenstande seiner Forschung machte. Von Hippokrates und Aristoteles entlehnte er die alte Lehre von den vier Elementen, die er jedoch nicht für die ursprünglichen, den Sinnen entzogenen Elemente, sondern für die ersten Qualitäten der Dinge hielt. Den vier Elementen entsprechen die vier Cardinalsäfte des Leibes Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle, unter welchen das Blut alle Elementareigenschaften in höchster Ausgleichung enthalten soll. Aus der Lehre von den vier Elementen und Hauptsäften fließt die Lehre von den vier Temperamenten, deren Abstufungen, Veränderungen und Uebergänge Galenus umständlich besprach.

§. 9.

Die anthropologisch-physikalischen Ansichten des Aristoteles und

Galenus beherrschten das ganze Mittelalter, und erst im sechzehnten Jahrhundert wurde im Zusammenhang mit dem allmälich erwachenden Geiste naturwissenschaftlicher Forschung der Grund zur Erwerbung genauerer und tiefer dringender Erkenntnisse des menschlichen Organismus gelegt. Die richtige Erkenntniß der Verhältnisse des gröberen Baues des menschlichen Körpers wurde bereits so ziemlich schon im Laufe des 16. Jahrhunderts errungen. Eine Thatsache von epochemachender Bedeutung war die Entdeckung des Blutumlaufes durch Harvey († 1658), durch welche die descriptive Anatomie und die Lehre vom Nutzen der Organe zur Physiologie, zur Physik des menschlichen Individuums erhoben wurde. Zugleich machte Harvey auch den Anfang mit dem Versuche, eine Mechanik der thierischen Functionen aufzuzeigen, und an diesen Functionen die aus dem Bau resultirende physikalische Nothwendigkeit zu erweisen. Borelli († 1679) suchte die Muskelbewegung auf mechanische Gesetze zurückzuführen; er faßte die Knochen als Hebel dieser Bewegung, und erklärt die Anschwellung der Muskel, durch welche die Bewegung bewirkt wird, aus Nerveneinströmungen. Auch die Mechanik des Athems setzte er treffend auseinander, und bewies die Passivität der Lunge hiebei. Malpighi († 1694) entdeckte die Blutkörperchen und den capillären Blutlauf, und vervollständigte hiemit die Harvey'sche Lehre. Die Nervenphysiologie wurde durch den englischen Arzt Willis († 1675) mit Erfolg angebaut, und durch seine Forschungen weiteren Entdeckungen vorgearbeitet. Gleichzeitig mit Willis machte ein anderer englischer Arzt, Glisson, zuerst auf die Reizbarkeit der Muskelfaser, und auf die verschiedenen Arten dieser Reizbarkeit aufmerksam — ein Thema, welches im Laufe des 18. Jahrhunderts von dem deutschen Physiologen Haller umständlicher erörtert wurde. Haller unterschied dreierlei Kräfte in den Muskeln, die todte (Elasticität), die eingepflanzte d. i. der organischen Substanz eingeborne (Irritabilität), und die Nervenkraft, die den Muskeln nur von Außen zukommt. Als die irritabelsten Organe erkannte Haller Herz, Därme, sofort das Zwerchfell, zuletzt die willkürlichen Muskeln, bei welchen nur der durch die Nerven einwirkende Reiz des Willens Contractionen verursache. Fontana († 1805) fand durch seine Untersuchungen die Ergebnisse jener Hallers zum

großen Theile bestätiget, und setzte den Unterschied der Reizbarkeit von der Elastizität und vis nervosa genauer auseinander. Ein Resultat seiner Untersuchungen war, daß die Erregung der Irritabilität vom Nervenagens abzuleiten sei, welches im lebendigen Körper so wirke, wie der äußere Reiz auf den ausgeschnittenen Muskel. Was nun dieses Nervenagens oder dieser Nervengeist selber sei, wußte und weiß die physikalisch-physiologische Forschung freilich nicht zu sagen; dafür aber war sie in der Erforschung des Nervensystems, seiner Gliederung und Complicationen in stetigem Fortschreiten begriffen, und die von Bichat († 1802) und Bell gemachten Entdeckungen in dieser Beziehung werden als geradezu epochemachend gepriesen. Die Unterscheidung zwischen Gehirn- und Gangliensystem, die genauere Erkenntniß der Empfindungs- und Bewegungsnerven und ihres Verhältnisses zu einander ist auf Rechnung dieser Männer zu setzen und die Grundlage weiterer Forschungen geworden.

§. 10.

Mit der Untersuchung der organischen Structur des menschlichen Leibes verbanden sich jene über die Stoffe, aus welchen er zusammengesetzt ist. Paracelsus setzte an die Stelle der vier alten Grundstoffe die Dreiheit von Schwefel, Salz und Quecksilber; van Helmont richtete seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf die chemischen Eigenschaften der Flüssigkeiten im menschlichen Körper, auf die sauren und alkalischen Säfte; mit der chemischen Wirksamkeit dieser Säfte und sodann noch mit der Gährung als Agens der Generation und Ernährung stehen nach seiner Ansicht die vorzüglichsten Funktionen des Organismus in Verbindung. Diese und ähnliche Lehren machten das System der sogenannten Jatrochemiker aus, deren vornehmster Vertreter Sylvius (Dubois † 1672) ist; auf einen Unterschied zwischen organischen und unorganischen Substanzen zu reflectiren, lag nicht im Sinne dieser Lehre. Erst im Zeitalter der phlogistischen Chemie kam es zu einer Unterscheidung zwischen mineralischen, vegetabilischen, animalischen Stoffen, deren Zusammensetzung zu untersuchen, als Aufgabe der Chemie betrachtet wurde. Die Begründer der phlogistischen Theorie (Becher † 1682) und Stahl († 1734) nehmen an, daß die Elementarstoffe dieser drei Arten von Substan-

zen dieselben, aber in vegetabilischen und animalischen Substanzen weit complizirter zusammengesetzt seien; nach Stahl herrscht in der Zusammensetzung dieser Substanzen das wässerige und brennbare Element vor. Der Begriff dieses brennbaren Elementes oder Phlogistons setzte sich durch Cavendish's Entdeckungen in jenen der brennbaren Luft (Hydrogen) um, und Lavoisier erkannte im Verbrennungs- und Verkalkungsprozesse einen Oxydationsprozeß, dessen Vehikel, das Oxygen, Priestley als „dephlogistische Luft", so wie das Azot als „phlogistische Luft" erkannt hatte. Auf Grund der Entdeckungen dieser neuen antiphlogistischen Chemie, welche Luft und Wasser in seine Elemente zerlegen gelehrt hatte, war die Naturphilosophie geneigt, die neuentdeckten luftartigen Stoffe Oxygen, Azot, Hydrogen zusammt dem Kohlenstoffe an die Stelle der alten vier Elemente treten zu lassen und als die eigentlichen Grundstoffe zu nehmen, aus welchen alle übrigen zusammengesetzt seien. Richtig ist, daß die genannten vier Hauptarten des Gases in ihren chemischen Mischungen den Hauptinhalt der menschlichen Leibessubstanz ausmachen, und in mannigfachen Mischungsverhältnissen in den vier Hauptstoffen der organischen Materie: Faserstoff, Eiweißstoff, Gallert und Fett enthalten sind. Außer jenen vier elementaren luftartigen Stoffen aber, und außer der Kalkerde, die das erdige Element des Menschenleibes repräsentirt, enthält derselbe noch verschiedene andere feste Stoffe: Eisen, Schwefel, Phosphor, Kieselerde, Kali, Natron u. s. w., deren Vorhandensein im Leibe von Verschiedenen zu verschiedenen Zeiten aufgewiesen worden ist.*) Die heutige chemische Physiologie weiß, daß der animalische Körper alle jene organischen und unorganischen Stoffe, welche die Pflanze in sich faßt, gleichfalls in sich aufnimmt; dieselben luftartigen Elementarstoffe und mineralischen Bestandtheile des Erdbodens, welche die Pflanze bilden, haben auch die Bestimmung, den thierischen Körper aufzubauen. Es findet ein beständiger Kreislauf des Stoffes in stetem Mischen und Wiederauflösen statt, der den Stoff aus dem Bereiche der elementaren und unorganischen Natur in den Bereich der organischen, und aus dieser wieder in die erstere

*) Siehe Schubert, Gesch. d. Seele (4. Aufl.) S. 72 ff.

zurückführt. Das im Wechsel Beharrende sind nur die Formen des Organischen, die als lebendige Formen lebendige Bildungsmächte sind, und als solche sich bekunden, indem sie den von ihnen ergriffenen Stoff nach sich gestalten und in ihm sich selbst abbilden und darstellen. Was die Formen selber seien, ist kein Gegenstand der physikalisch-empiristischen, sondern der speculativen Forschung, welche sich den wesentlichen Unterschied der Form des Menschenwesens von jener aller übrigen Lebendigen der Erde nicht verhehlen darf.

§. 11.

Aristoteles erkannte die menschliche Leiblichkeit als die vollendetste, edelste und durchgebildetste Form der irdischen Stofflichkeit; sein großer Lehrer Plato hatte in der Menschengestalt den Idealtypus alles irdisch Lebendigen erkannt, und damit angedeutet, daß der menschliche Leibesorganismus der Normaltypus sei, zu welchem die Organismen aller übrigen Lebendigen der Erde in Hinsicht auf ihre Rangstufe in der Reihe des Irdisch-Lebendigen in's Verhältniß zu stellen wären. Ansätze und Andeutungen einer solchen aufwärts steigenden Reihenordnung der lebendigen Erdwesen findet man wohl bereits bei Aristoteles; allein erst im 16. Jahrhundert wurde angefangen, diese aufwärts steigende, oder vom Menschen abwärts steigende Reihe genauer zu gliedern, wozu die allmählich sich mehrenden Kenntnisse in der vergleichenden Anatomie das Ihrige beitrugen. (Ray † 1705). Eine feste, auf die Grundunterschiede der organischen Gestaltung gegründete Haupteintheilung des Thierreiches wurde zuerst durch Cuvier gegeben, der mit Lamarck und Brongniart vornehmlich den Unterschied zwischen Wirbelthieren und wirbellosen Thieren betonte; Oken richtete sein Absehen darauf, eine alle anatomischen Systeme des durchgebildeten Thierorganismus berücksichtigende Classification des Thierreiches zu geben, das ihm zunächst in die zwei großen Classen der Rumpf- und Kopfthiere, oder fleischlose und Fleischthiere zerfiel, die Fleisch- oder Kopfthiere aber in aufsteigender Ordnung abermals in die vier Classen der Knochenthiere, Muskelthiere, Nerventhiere, Sinnenthiere. Mit Rücksicht auf die Sinnesfunctionen bezeichnete er die wirbellosen Thiere als bloße Gefühlsthiere, und die vier Classen der Wirbelthiere in aufwärts stei-

gender Ordnung als Zungenthiere, Naſenthiere, Ohrenthiere, Augenthiere. Bei den Gefühlsthieren zeigt ſich eine ſucceſſive Hervorbildung der vegetativen Syſteme des animaliſchen Organismus (Gedärmthiere, Aderthiere, Athemthiere), die drei unteren Claſſen der Wirbelthiere ſind ſpezifiſche Repräſentanten der drei in ihrer Aufeinanderfolge hervorgebildeten animaliſchen Syſteme, worauf als höchſte dritte Grundabtheilung die entwickeltſte Thierclaſſe, jene der Haarthiere (Säugethiere, Augenthiere) folgt, in welcher ſich die Geſammtentwickelung des Thierreiches noch einmal wiederholt (Eingeweid-Haarthiere, Fleiſchhaarthiere, Sinnenhaarthiere). Die oberſte Claſſe der Haarthiere (Sinnenhaarthiere) läßt Oken ſich abermals nach den fünf Sinnen gliedern, und bekömmt auf dieſe Art die aufwärts ſteigende Reihe: Reißende, Robben, Bären, Affen, Menſch und nach demſelben Prinzipe innerhalb der Menſchengattung die aufwärts ſteigende Reihe: Hautmenſchen, Zungenmenſchen, Naſenmenſchen, Ohrenmenſchen, Augenmenſchen (ſchwarze, braune, rothe, gelbe, weiße Menſchen). Damit iſt nun freilich zugleich auch ausgeſprochen, daß der Menſch das letzte Glied einer ſtetig ſich fortſetzenden Reihe, und das in ihm Hervortretende potentiell bereits in den unter ihm ſtehenden Claſſen der Lebenden enthalten ſei; Okens Anſchauung ruht mit anderen Worten auf einem naturaliſtiſchen Kosmismus von weſentlich hylozoiſtiſchem Charakter, der allerdings, ſofern er zugleich auch von ſpeculativer Tendenz iſt, den Menſchen nicht aus dem Thiere entſtehen laſſen, ſondern bloß durch dieſelbe Bildungskraft, welche in aufwärts ſteigendem Bilden die mannigfaltigen Formen des Lebendigen hervorbrachte, hervorgebracht wiſſen will. Ausſchließlich auf das Gebiet der naturwiſſenſchaftlichen Forſchung ſich beſchränkende Empiriſten glaubten aber allen Ernſtes den Menſchen vom höchſtorganiſirten Thiere, als welches gemeiniglich der Affe gilt, ableiten zu müſſen; und die in letzterer Zeit vielbeſprochene Theorie Darwin's von der „natürlichen Entſtehung der Arten" ſchien dieſem Bemühen den ſicheren Boden allgemein giltiger naturwiſſenſchaftlicher Erfahrung unterzubreiten. Abgeſehen davon aber, daß Darwin ſelber, der alle Thierſpecies aus einer erſten organiſchen Urform abzuleiten für möglich hielt, über die primitive Entſtehung des Menſchen völlig ſchwieg, iſt die von ihm behauptete Möglichkeit

einer Umartung organischer Arten in völlig andere Arten mit eindringlichsten naturwissenschaftlichen Gründen bekämpft worden. Dahin gehört, daß die durch Selbstzüchtung und Kampf um's Dasein hervorgegangenen abweichenden Formen und Varietäten, auf welche Darwin's Anhänger so großes Gewicht legen, sich selbst überlassen meist wieder in ihre Grundform zurückfallen; daß ferner Darwins Ansicht auf die Bildungsgeschichte der inneren Organe höherer Thierorganismen schlechthin unanwendbar ist, indem jedes Organ aus der allgemeinen Urmasse des Organismus unmittelbar an seiner Stelle, also nicht durch allmäliche Umwandlung eines anderen Organes entsteht u. s. w. Was aber die so oft behauptete Menschenähnlichkeit und specifische Menschenverwandtschaft des Affen betrifft, so möchte gerade diese, schon für das unmittelbare und unbefangene menschliche Gefühl so abstoßende und absurdklingende Behauptung zum Beweise dienen, daß neben der leiblichen Organisation eines mit dem Menschen zu vergleichenden Thieres auch die psychische Artung desselben in Betracht gezogen werden müsse, rücksichtlich welcher der Affe als ein unedles und trotz seiner anstelligen Verschmitztheit läppisches Thier anderen edler gearteten Thieren entschieden nachsteht. Aber auch seine äußere Gestalt ist unedel und gewisser Maßen nur eine Carricatur der Menschengestalt, so daß er, wenn er wirklich schlechthin die höchste Stufe der thierischen Natur darstellen sollte, durch sich selbst zum Beweise dienen würde, daß diese aus sich den Menschen hervorzubringen unfähig sei. Es ist schon oft bemerkt und hervorgehoben worden, daß das epitellurische Leben in seinen aufwärts steigenden Bildungsreihen dem Menschen sich mannigfach und verschiedenartig annähert, so daß eine Annäherung bestimmter Art relativ zugleich auch einer Entfernung in anderer Art gleichkommt, also der Mensch nirgends erreicht wird. Der Mensch ist als Naturwesen die absolute, höchste Zusammenfassung und Ausgleichung der differenten Arten und Formen des höchstentwickelten animalischen Lebens, und damit nicht nur über jede einzelne Thierart, sondern über alle zusammen gestellt, und müßte daher, wenn er überhaupt aus der Thierwelt hervorgegangen wäre, Abkömmling und gemeinsames Produkt aller in ihrer Art höchstentwickelten Thierarten sein, was selbstverständlich ein Widersinn ist.

§. 12.

Der Mensch constituirt zufolge seines eben bezeichneten spezifischen Charakters ein von der gesammten Thierwelt specifisch verschiedenes Wesengenus, rücksichtlich dessen aber einem, auf den Standpunkt der naturalistisch-empirischen Forschung sich beschränkenden Denken bei der auffälligen Verschiedenheit der Stammes- und Raçentypen immerhin die Frage sich aufdrängen könnte, ob dieses Wesengenus Mensch einartig sei oder verschiedene Menschenspecies in sich fasse. Seit Blumenbach und Kant gehört die Frage über die Arteinheit den menschlichen Geschlechtes zu den specifischen Problemen der physikalischen Anthropologie. Blumenbach behandelte diese Frage im Zusammenhange und auf gleichem Fuße mit der vorgenannten über die vermeintliche Abkunft des Menschen vom Affen, und erklärte in Uebereinstimmung mit Haller, Buffon, Linné, daß eine sogenannte natürliche Vielartigkeit des Menschen sich eben so wenig, als seine Abkunft aus dem Thierreiche rechtfertigen lasse. Cuvier, Pritchard, A. v. Humboldt, der Physiolog Joh. Müller, Rud. Wagner, A. Wagner, Burdach, H. v. Schubert, H. Steffens und so manche andere namhafte Forscher sind einmüthig für die Arteinheit der menschlichen Gattung eingestanden, und vertheidigten sie aus Gründen, theils der naturwissenschaftlichen Forschung, theils des menschlich-sittlichen Interesses, womit wohl zugleich auch angedeutet ist, daß die Frage von der Arteinheit nicht eine einfach naturwissenschaftliche Frage, sondern mit den höchsten und heiligsten Interessen der Menschengemeinschaft auf Erden verschlungen ist, und demzufolge auch nur im Zusammenhange mit dem richtigen Verständniß und der richtigen Würdigung dieser Interessen und Angelegenheiten ihre vollkommene Lösung finden kann. Der physikalischen Anthropologie kann nur die Aufgabe obliegen, erstlich die mannigfaltigen Abweichungen, durch welche eine Verschiedenheit sogenannter Raçentypen begründet wird, genau und objectiv festzustellen; sodann die Frage zu beantworten, ob die erfahrungsmäßig bestehende Verschiedenheit der Raçentypen mit der angenommenen Arteinheit der Menschengattung verträglich sei oder nicht. Die weiteren an die Beantwortung dieser Frage sich schließenden Erörterungen und Untersuchungen sind allerdings in ihren Ergebnissen für die physikalische Anthropologie von

Bedeutung, greifen jedoch über das Gebiet derselben hinaus, und thun durch sich selbst dar, daß jene Disciplin sich anderen Forschungsgebieten von höherem Range und universellerer Bedeutung unterzuordnen habe. Rudolph Wagner bekennt, daß der naturwissenschaftlichen Forschung eine definitive Entscheidung über die Frage, ob das menschliche Geschlecht von Einem Paare oder mehreren Paaren abstamme, nicht zustehe; sie könne eben so wenig erweisen, daß das menschliche Geschlecht von mehreren Paaren abstammen müsse, als sie darthun könne, daß es nur von Einem Elternpaare herstamme. Die Möglichkeit des Letzteren lasse sich indeß wissenschaftlich nach streng physiologischen Grundsätzen nicht bestreiten; gewiß sei es, daß sämmtliche Menschenraçen nach streng physiologischem Begriffe nur Eine Species bilden, weil sie sich fruchtbar unter einander vermischen. Der bekannte Hylozoiker C. Vogt excipirte gegen dieses Argument mit der Bemerkung, daß Thiere, die nicht derselben Art angehören, sich mit einander zu vermischen vermöchten, und meint im Allgemeinen, daß sich die thatsächlichen Raçenbestände viel leichter und natürlicher aus der Mischung ursprünglicher verschiedener Arten, als aus der Variation einer einzigen ursprünglichen Art erklären ließen. Diese Einwendungen zeigen aber eben nur, daß eine auf den rein physikalischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt sich beschränkende Betrachtungsweise dem gestellten Probleme nicht gerecht zu werden vermöge. Angenommen, daß Thiere verschiedener Art sich fruchtbar begatten und fruchtbare Mischlinge zeugen (was indessen vielfach entschiedenst bestritten wird), so darf man doch nicht übersehen, daß der Mensch selbst nur nach seiner physischen Seite betrachtet, die indeß mit der inneren seelischen auf's engste verwachsen ist, ein Wesen höherer und allgemeinerer Art sei, welches demnach auch einen größeren Kreis von Variabilität der physischen Artung zulassen muß, als irgend eine ihm untergeordnete thierische Artung; und wenn man auch, um den Begriff der Art nicht selber aufzuheben, keine Umartung des Menschen zugeben kann, so sind doch neben den durch Klima, Nahrung, Lebensweise u. s. w. bedingten Modificationen und Variationen des constanten Artcharakters zutiefst aus psychischen Ursachen zu erklärende Abartungen eines ursprünglich normalen Gestaltungstypus denkbar, und man wird die über die Gränz-

linie einer bloßen Artvariation hinauszugehen scheinenden Abweichungen des unedelsten Typus vom edlen und normalen aus einer solchen Abartung und Entartung zu erklären haben. In Wahrheit bedeuten solche Abartungen, so weit sie wirklich statthaben, ein relatives Herabsinken des durch sein geistiges Wesen über der thierisch-sinnlichen Ordnung gehaltenen Menschen in diese niedere Ordnung; ein unedel geformter thierähnlicher Raçentypus ist ein Ausdruck dessen, daß die Seele, die den Leib hält und trägt, nicht nur ihrer sittlichen Herrschaft über den Leib sich begeben, sondern demselben die Signatur ihrer eigenen Naturversunkenheit oder in's Thierische versenkten Leidenschaftlichkeit aufgedrückt habe. Dieß war in der ersten Jugendzeit des Menschengeschlechtes, wo am Menschen Alles urkräftiger und bildsamer war, möglich; in dieser ersten und frühesten Epoche müssen demnach auch die Ursprünge jener Abartungen vom normalen Menschentypus gesucht werden, deren Erklärung, wie aus dem Gesagten erhellt, auf die Voraussetzung gestützt ist, daß der Mensch nicht, wie die Thiere, reines Naturwesen, sondern zugleich auch, und zwar primär ein geistig-ethisches Wesen und nach dieser Seite betrachtet, wenigstens relativ Mitschöpfer und Gestalter seiner Existenz und seines Erdendaseins sei. Steffens drückt dieß in seiner Anthropologie schön und sinnvoll aus, wenn er, die Unzulänglichkeit der bloß äußeren Lebenseinflüsse zur Erklärung der Raçenbildung aufzeigend, von einem selbstgeschaffenen Schicksal des sittlich entartenden menschlichen Geschlechtes spricht und in den vom normalen Typus abweichenden Raçentypen die verfesteten Ausdrücke dieses Menschheitsschicksales findet.

§. 13.

In der Erklärung der Raçentypen der Menschheit stehen sich, wie wir sahen, zwei diametral einander entgegengesetzte Anschauungen gegenüber, von welchen die eine, auf den geistig-ethischen Charakter des Menschenwesens gestützt, die vom normalen Typus abweichenden Raçentypen als Abartungen von einem im kaukasischen Stamme erhaltenen ursprünglichen Typus, die andere aber den unvollkommensten Typus als den primitivsten ansieht, der

entweder unter günstigen Lebensbedingungen sich selber allmälich veredelt habe, oder neben welchem die Natur in fortschreitender Bildungsfähigkeit allmälich edlere Typen bis zum höchsten hinan hervorgebracht habe. Der Gegensatz dieser einander diametral gegenüberstehenden Anschauungsweisen reducirt sich auf die Grundfrage, ob der Mensch reines Naturprodukt sei, oder ob in der Organisation des Menschen ein Formprincip höherer Ordnung und höheren Ranges durchgreife, als jene sind, welche in den Formen und Gestaltungen der reinen Naturwesen sich ausprägen? Greift im Menschen ein Formprincip höherer Art durch, so wird es nicht einer Reihe von aufeinander folgenden Productionen der reinen Naturthätigkeit bedürfen, um im allmälichen Progresse des Bildens nach mehreren Stufen halbgelungener Bildungen die reine, edle Form und Bildung des Menschenwesens zu gewinnen. Eben so liegt es in der Natur der Sache, daß ein alle ihm untergeordneten mannigfaltigen und diversen Bildungsprincipien zur höheren Einheit in sich zusammenfassendes und den gesammten epitellurischen Naturbildungsprozeß abschließendes Formprincip, wie als höchstes, so als Eines sich in die Wirklichkeit einführen, und die innerhalb der Einheit möglichen Gegensätze, Diversitäten und Vielheiten erst aus der Einheit sich entfalten werden; daher die Frage nach der Arteinheit der Menschengattung innerlich mit der Frage von der einheitlichen Abstammung des gesammten Menschengeschlechtes zusammenhängt, und selbst die sexuelle Diversität als erster urhafter Gegensatz aus dem voraus vorhandenen primitiv Einem hervorgehend gedacht werden zu müssen scheint. So ist die Vorstellung vom biblischen Adam mit der auf einer antinaturalistischen Grundlage stehenden Auffassung der Frage über Art- und Gattungseinheit des menschlichen Geschlechtes auf's Engste verwachsen, und es begreift sich, daß der Gegensatz zwischen naturalistischer nnd antinaturalistischer Auffassung verschiedener Probleme der physikalischen Anthropologie sich in die Frage zuspitzte, ob die biblisch-christliche Auffassung des Menschen die wahre und natürliche Auffassung des Menschen sei, oder einer anderen zu weichen habe, welche in Folge der Entdeckungen der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Forschung sich als die einzig zulässige ausweise. Zu diesen Entdeckungen würde namentlich auch gehören, daß die Entstehung des Menschengeschlechtes

in eine ungleich frühere Zeit zurückreiche, als die Bibel anzunehmen gestaltet, daß eine urzeitliche Verbreitung des Menschengeschlechtes von einem bestimmten Orte aus über die gesammte Erde in Anbetracht der einer solchen Verbreitung entgegenstehenden physischen Hindernisse eine baare Unmöglichkeit sei u. s. w. Wir behalten uns vor, über diese und ähnliche Einwendungen gegen eine auf christliche Anschauungen gestützte antinaturalistische Anthropologie im Verlaufe des Buches genauer zu referiren und werden auf einzelne derselben in der Einleitung selber noch zu sprechen kommen; hier genüge die Bemerkung, daß die empiristische (geologische, ethnographische, linguistische u. s. w) Forschung bis jetzt noch keine Thatsache aufgewiesen und erhärtet hat, welche direct oder indirect zum Abgehen von der biblisch-christlichen Auffassung des Menschen und seiner natürlichen Geschichte nöthigen würde. Wohl aber möchte sich zeigen lassen, daß diese natürliche Geschichte des Menschen nicht verstanden werden könne, wenn man von der religiös-christlichen Auffassung des Menschen und von den anthropologischen Aufschlüssen der biblisch-christlichen Lehre geflissentlich abstrahirt. Doch auch dieß kann erst im Verlaufe des Buches selber klar gemacht werden. Hier handelt es sich zuvörderst darum, eine geschichtliche Entwickelung der biblisch-christlichen Lehre vom Menschen zu geben, sofern die christlich-kirchliche Anthropologie gewissermaßen die unsichtbare Kehrseite des Objectes der physikalischen Anthropologie in's Auge faßt, welche andere Seite eben so nothwendig, wie die sichtbare berücksichtiget werden muß, wofern man den ganzen und vollen Begriff des Menschen innehaben will, dessen höchster Vorzug vor allen anderen Lebenden der Erde es ist, ein ζῶον θεοσεβές zu sein — ein Vorzug, dessen man den Menschen entkleiden würde, wenn man der religiösen Auffassung des Menschen nicht gleiches wissenschaftliches Recht mit der physikalischen einräumen würde. Die speculative, philosophisch tiefe Auffassung des Menschen kann erst aus der Verschmelzung und Ineinsbildung beider, der religiösen und der physikalischen hervorgehen; als die geläutertste und wahrste der religiösen Anschauungen vom Menschen betrachten wir aber die christliche, und darum beschränken wir die nachstehend skizzirte Geschichte der religiösen Anthropologie auf die biblisch-christ-

liche Anthropologie, deren lehrhafte Ausprägung wir in der kirchlich-theologischen Lehre vom Menschen zu suchen haben.

§. 14.

Nach biblischer Lehre ist der erste Mensch unmittelbar durch Gott selbst geschaffen worden; Gott bildete den Menschen aus dem Staube der Erde, und hauchte dem Gebilde den Geist des Lebens als lebendigen Odem ein. Aus der Rippe des Erstgeschaffenen der Menschen wurde das Weib geformt, in welchem Adam Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine erkannte. Der Mensch wurde nach dem Bilde Gottes geschaffen, und der Erstgeschaffene der Menschen war in der Würde und Hoheit seines ursprünglichen, von der Sünde noch nicht berührten Wesens ein sichtbares Bild Gottes im Kreise des Lebendigen auf Erden; in Folge der Sünde hörte er auf, ein sichtbares Bild des Ewigen zu sein, und fiel dem Loose irdischer Vergänglichkeit anheim, über welches er indeß seinem inneren Wesen nach, als unsterbliche Geistnatur erhaben ist.

Von den erstgeschaffenen Menschenaltern stammt das gesammte über die Erde verbreitete Menschengeschlecht ab; ein erstes langlebiges, riesenhaftes Geschlecht der Urzeit gieng in einer allgemeinen Fluth unter, welche die höchsten Berge der dazumal bewohnten Erde bedeckte; nur eine Menschenfamilie wurde gerettet, und das Haupt dieser Familie, Noah, ist zum zweiten Stammvater des menschlichen Geschlechtes geworden, das in den Nachkommen seiner drei Söhne, Sem, Cham und Japhet über die ganze Erde sich verbreitete. Aus Sem's Geschlechte stammt Heber, der Stammvater Abraham's, aus dessen Nachkommenschaft das Volk der Verheißung als erwählter Träger der Offenbarungen des Heiles erwuchs, und aus dessen Samen dereinst derjenige hervorgehen sollte, in dessen Namen alle Geschlechter der Erde gesegnet sind.

§. 15.

Die Psychologie und Anthropologie der alten Hebräer ist die des naiven religiös-gläubigen Naturssinnes, dessen Anschauungen im Zu-

sammenhange mit der fortschreitenden Entwickelung des offenbarungsgläubigen Bewußtseins sich allmählich distincter gestalteten und zu einem Complexe von Sätzen ausbildeten, aus deren Summe sich der in der neutestamentlichen Offenbarungstheologie enthaltene Lehrbegriff der biblisch-christlichen Anthropologie zusammensetzt. Die primitive Vorstellung vom Wesen der Seele ist, daß sie ein von Gott dem erstgeschaffenen Menschen eingehauchter Lebensodem, somit ein göttlicher Lebenshauch, oder ein unmittelbar durch Gott gesetztes Lebensprinzip des ursprünglich durch Gott selbst gebildeten Menschenleibes sei. Dieser Grundbedeutung der Seele haben sich alle weiteren an ihr Wesen und ihre Thätigkeiten geknüpften Vorstellungen einzuordnen. Dieser lebendige und lebendig machende Geisteshauch bildet mit dem Leibe ein lebendiges Ganzes, das von Seite seiner irdischen Hinfälligkeit betrachtet, häufig mit dem Namen Fleisch, der an sich dem beseelten vergänglichen Stoffgebilde gilt, bezeichnet wird. Den Grund dieser Hinfälligkeit gibt bereits das erste Buch Mosis bestimmt genug an; der Mensch ist durch die Sünde dem Leibe nach zu den sterblichen und vergänglichen Erdenwesen herabgesunken. In Folge dessen wird das Fleisch zur stehenden Bezeichnung für den sündigen, in seiner Sündigkeit hinfälligen und wider Gott nichts vermögenden Menschen; im Gegensatze dazu bedeutet sodann der „Geist" das Gott zugewendete, der göttlichen Lehre, Wahrheit und Erleuchtungsgnade erschlossene Menscheninnere. Der wesenhafte Kern und Ansatz der inneren Persönlichkeit des Menschen ist das Herz, dessen Gedanken, Begehrungen und Strebungen gute oder böse sein können. Das Herz ist der Sitz der persönlichen Lebensempfindung und des persönlichen Lebensgefühles; die im Herzen gesammelte Seele ist die innere menschliche Persönlichkeit schlechthin, sofern sich diese als lebendige fühlt, setzt und ausspricht. Der „Geist," welcher der Seele einwohnt und mit ihr im Wesen Eins ist, bezeichnet den Menschen von Seite seiner höheren, dem Ideellen und Göttlichen zugewendeten Lebensthätigkeit, die dem Ewigen verwandte Seite des inneren Menschenwesens. Die Schrift faßt indeß dieses Höhere, Ideelle, Göttliche nirgends nach seiner abstracten Allgemeinheit, sondern stets in lebendiger Concretheit und thatsächlicher Wirklichkeit, als göttliche Lehre, göttliches Wort, göttliche Lebensgeistung, Gnade

und Erleuchtung, Wahrheit und Gesetz des Herrn. In den Gesichten der Propheten tritt eine überirdische, himmlische Idealwelt in ausdrucksvollen plastischen Bildern hervor; Gott selbst erscheint da unter dem Bilde des Menschen, das Göttliche als Urform des Menschlichen. Der Gnadenbegriff entwickelt sich erst in der neutestamentlichen Theologie, tritt aber in derselben gleich vom Anfange her mit der vollen Intensivität seines Gehaltes hervor, aber nicht als etwas dem Geiste der alttestamentlichen Lehre und Theologie Fremdes, sondern als Vollendung und Erfüllung der in dieser enthaltenen Lehranschauungen. Das alte Testament schildert Gott vornehmlich von Seite seiner Naturgewaltigkeit und physischen Allmacht, welcher alle Kräfte der Schöpfung unterthan sind und gegen welche der Mensch nicht aufkommen kann; diese Herrschaft Gottes über die geschaffenen Kräfte schließt aber implicite auch bereits jene Macht über Geister und Herzen in sich, welche als Gnade sich offenbart, und deren Reich mit der Offenbarung und Kirche des Neuen Bundes begonnen hat. Die religiös-biblische Anthropologie der Offenbarungstheologie entwickelt den Begriff des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft in lebendigem Bezuge zum göttlichen Geiste und zum göttlichen Worte als den Mächten der göttlichen Lebens- und Wahrheitsoffenbarung nach Außen, und zeigt, was der Mensch im Verhältniß zu dieser Offenbarung ist, was er durch sie zu sein vermag, und was er ohne sie zu sein und zu wirken unvermögend ist. Wie nun die Wirksamkeit des göttlichen Geistes und Wortes in der alttestamentlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte sich successiv entfaltet und erst in jener des neuen Testamentes sich vollkommen aufschließt, so kommt auch das Verhältniß des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft zum Wirken des göttlichen Geistes und zum göttlichen Wahrheitsworte, und überhaupt das Verhältniß des ganzen Menschen zum göttlichen Machtwirken erst in der neutestamentlichen Theologie zum vollen und explicirten Ausdrucke; und zwar ist dieses ganze Verhältniß auf die Idee einer durch Christus vermittelten göttlichen Lebensmittheilung gestützt, kraft welcher der gefallene und unter die Herrschaft der Sünde gerathene Mensch zunächst geistig erneuert und vollendet, weiter aber der ganze, in Gottes Kraft wiederherzustellende

Mensch zum Sein der ewigen Vollendung emporgehoben werden soll. Die auf Grund der biblischen Lehre sich erbauende christlich-kirchliche Anthropologie unterscheidet einen dreifachen Stand des Menschen, den geistlich-leiblichen Stand des Menschen vor dem Falle, den Stand des gefallenen Menschen, den Stand des in Christus erneuerten Menschen. Der Gegensatz zwischen den Ständen des gefallenen und des in Christus wiederhergestellten Menschen bezieht sich specifisch auf den geistig-ethischen Habitus des Zeitmenschen, und wird in der kirchlichen Theologie mit specifischer Beziehung auf diesen Habitus erörtert; so weit aber der Stand des gefallenen und in Christus zu erneuernden Menschen zugleich zum Stande des Menschen vor dem Falle in Beziehung gesetzt wird, erweitert sich der Kreis der Betrachtung über die Sphäre des geistig-psychischen Lebens hinaus, und erstreckt sich auf den Gesammtzustand des zu einem seligen, unsterblichen Seyn geschaffenen und wiederherzustellenden Menschen, in dessen gottgedachter Idee es liegt, daß er nach dem irdisch-zeitlichen Tode nicht bloß als Geistwesen fortdauere, sondern zu seinem ganzen und vollen Sein wiederhergestellt, und dieses Sein in ewiger Freude und Glorie vollendet werde.

§. 16.

Der Stand des Menschen vor dem Falle verhält sich zu demjenigen der dereinstigen jenseitigen Vollendung, wie jener einer irdischen Seligkeit zur übernatürlichen himmlischen Seligkeit. Der irdische Seligkeitszustand des paradiesischen Erdenmenschen bestand, wie die allgemeine Völkertradition ihn schildert, in einem Dasein frei von Schuld und Uebel, unberührt von Schmerz und Leid, vom Gefühle beseligender Gottesnähe gehoben und getragen; die kirchliche Theologie faßt ihn auf Grund der Schriftlehre als einen Stand übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit, kraft dessen der Mensch über sich selbst und über die natürliche Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit seines Wesens erhoben, aber noch nicht wandellos in Gott gefestet war, und darum auch sich selbst noch nicht vollkommen besaß. Demzufolge konnte der Mensch fehlen, und durch die Sünde allen Leiden und Irrungen eines aus seinen richtigen und

harmonischen Verhältnissen herausgerückten Daseins anheimfallen; die Zerreissung der Lebenseinheit mit Gott mußte sich in einem inneren natürlichen und sittlichen Bruche des Menschenwesens reflectiren, und demzufolge der Mensch leiblich und sittlich elend werden. Indem nämlich die Seele nur, sofern sie lebendig in Gott gefaßt war, auch den Leib in Gottes Macht vollkommen zu continiren fähig war, mußte sich, wenn sie von der Lebensgemeinschaft mit Gott sich losriß, auch das leibliche Leben von der Macht und dem Selbstwillen der Seele losreißen; damit fiel der Leib der Sterblichkeit anheim, die Seele aber hatte in den Regungen der von ihr emancipirten sinnlichen Leiblichkeit ein ihrem reingestimmten sittlichen Selbstwillen widerstreitendes Gesetz der Glieder, und in den Sollicitationen dieser Regungen ihre eigene Schwäche und Versuchlichkeit zu erfahren, über deren Gefahren sie aus sich selbst sich zu erheben unvermögend war.

Dieß ist der kurzgefaßte Inhalt der Lehre vom Urzustande und Sündenfalle des erstgeschaffenen Menschen und leiblichen Stammvaters des gesammten Menschengeschlechtes, wie sie sich auf biblischem Grunde in der christlich-kirchlichen Lehrentwickelung bereits im patristischen Zeitalter fixirte; der Kampf Augustin's gegen den Pelagianismus veranlaßte ihre schärfere theologische Ausprägung, und auf augustinischer Grundlage bildeten und gestalteten sich die mancherlei im Einzelnen variirenden Theorien der theologischen Schulen über Urzustand und Sündenfall und dessen Folgen für die gesammte, dem Einen Gefallenen entstammte Menschengattung, und die Entwickelung dieser Theorien war ihrerseits auch wieder maßgebend für die Auffassung des göttlichen Rettungs- und Erlösungswerkes, durch welches die Schuld des gefallenen Geschlechtes an sich und in ihren Folgen wieder aufgehoben werden sollte.

Der in der heiligen Schrift deutlich und unzweideutig ausgedrückte Unterschied und Gegensatz des Zustandes der Menschennatur vor und nach dem Falle wird von den altchristlichen Lehrern gemeinhin gelehrt, so weit sie über denselben zu sprechen veranlaßt waren; es sind jedoch in diesen Aussprachen Meinungs- und Richtungsgegensätze und auch Entwicklungsstufen einer sachlich und begrifflich durchgebildeten Anschauungsweise wahrzunehmen. Das Hauptgewicht fällt hierin natürlich auf die Auffassung der Ur- und Erbsünde, deren traditionelle Bezeugung durch die Väter,

von Irenäus angefangen, von Augustinus gegen die Pelagianer urgirt wird, und in der altchristlichen, zweifelsohne urchristlichen Institution der Kindertaufe kirchlich gewährleistet ist. Bei den Vätern, welche sich specifisch eine apologetische Auseinandersetzung mit dem hellenischen Heidenthum über das Wesen der christlichen Wahrheit und Religion zur Aufgabe setzten, tritt dieser Lehrpunkt in den Hintergrund, ja er wird bei Clemens Alex. und Origines durch die vorwaltend philosophische Tendenz ihrer christlichen Lehrthätigkeit sogar verstellt, während er bei solchen Lehrern, welche sich auf den christlichen Positivismus stützten, wie Irenäus und Tertullian, entschieden zum Ausdruck kommt. Während die altchristlichen Väter auf Grund der Schrift darin einig sind, daß wir Alle durch den Fall des ersten Menschen jenes höheren Lebens verlustig gegangen sind, in dessen Kraft der Mensch über Sünde, Tod und alles Elend der gefallenen Menschheit hätte emporgehalten werden sollen, und daß dieser Verlust demzufolge ein durch Adam's Schuld dem gesammten Geschlechte zugefallener Verlust sei, hebt Augustinus mit besonderem Nachdrucke die in ihrer intensiven Sinnlichkeit unreine Zeugungslust als dasjenige hervor, wodurch jedes dem Einen Adam entstammte Menschenleben so zu sagen schon in seiner Wurzel verunreiniget und mit Sünde behaftet ist; die Libidinosität ist ein erbliches vitium der in Adam gefallenen Menschennatur, welches durch Zeugung vererbt in jedem neugezeugten Menschenleben neu gesetzt wird, und nur in Kraft einer übernatürlichen Heiligung überwunden und gehoben werden kann. Die Seelen sind durch den Sündenfall fleischlich, die Leiber aber sterblich geworden. Die Fleischlichkeit der Seelen involvirt geistige Blindheit und Begierlichkeit, und diese beiden zusammen ziehen ein non posse non peccare als unausweichliche Folge nach sich, welcher in der leiblichen Region ein non posse non mori entspricht, im Gegensatze zum posse non mori und posse non peccare des Standes ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit, in dessen Bewahrung jenes posse non peccare, posse non mori in ein non posse peccare, non posse mori hätte übergehen sollen. Thomas Aquinas beschreibt den Urzustand des Menschen mit Augustinus als einen Zustand der richtigen Ordnung, in welchem die Seele Gott, das Leibliche und Sinnliche im Menschen aber dem geistigen Machtwillen der Seele unterthan war. Da im gefallenen Menschen das Niedere gegen das Höhere sich auflehnt, so gehört jene Wohlordnung im Wesen des Menschen nicht zur Natur desselben, war mithin durch die Gnade bedingt. Duns Scotus sieht im Stande der reinen Natürlichkeit als solcher nichts an sich Ordnungswidriges, sondern nur einen Mangel der gesollten, d. i. mit Rücksicht auf das übernatürliche Ziel des Menschen geforderten Heiligkeit; der Stand der gnadelosen Natürlichkeit sei an sich genommen nur insoferne auch schon ein Stand der Sünde und Verschuldung, als jeder Mensch schuldig wäre, die ursprüngliche Gerechtigkeit

Adams zu besitzen, in welchem ursprünglich die „gesammte Menschennatur" enthalten war, und in welchem demzufolge Alle gesündiget haben. Dieser Auffassung liegt, wie man unschwer erkennt, der Gedanke einer auf die Abstammung der gesammten Menschengattung von einem gemeinsamen Stammvater gegründeten ethischen Solidarität, eines solidarischen Theilhabens an der Schuld desselben zu Grunde, welche als Urschuld zur Grundschuld aller seiner Descendenten geworden — ein Gedanke, welcher auch der Günther'schen Erlösungstheorie zu Grunde gelegt ist, und in derselben mit Beziehung auf den Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Adam, und auf die von diesen beiden Stammvätern des menschlichen Geschlechtes abzuleitenden Eigenschaften (Erbschuld und Erbverdienst, Erbfluch und Erbsegen) entwickelt worden ist. Es liegt nun wohl in der Natur der Sache, daß die ethische Solidarität zwischen dem ersten Adam und seinen Descendenten auf die Anerkenntniß einer in allen Descendenten Adams sich darstellenden Vitiation des natürlichen Wesens der Menschheit gestützt sein müsse, indem eben diese angeborne Vitiation das Factum der Schuldvererbung evident und glaubhaft machen soll. Günther und Baader setzen diese Vitiation in eine Desordination der gefallenen Natur, oder des gefallenen Menschenwesens, welche von Günther näher als Emancipation der sinnlichen Natur des Menschen von der Herrschaft des geistigen Principes faßt wird. Darnach bestünde die Schädigung der gefallenen Menschennatur der Hauptsache nach im Verluste der Herrschaft des Menschen über die sinnliche Natur in und außer ihm, während das Geistvermögen als solches und an sich nicht geschwächt, sondern nur gehemmt wäre. Man kann nun allerdings sagen, daß Hemmung auch eine Schwächung sei; aber der eigentliche Grund dieser Art von Schwächung leuchtet doch erst ein, wenn man den Begriff des menschlichen Geistwesens anders faßt, als es in der Günther'schen Speculation der Fall war, und das Eine, geistbegabte Seelenprincip des Menschenwesens als Animations- und Denkpricip zugleich nimmt; dann wird man begreifen, wie dieses Princip zufolge seiner Versenktheit in die sinnliche Leiblichkeit eine wirkliche Schwächung, d. i. Verdunkelung seiner angebornen Licht- und Leuchtkraft erfahren konnte, welche Schwächung in der gesittigten menschlichen Gesellschaft dadurch compensirt wird, daß kein einzelnes Glied derselben in seinem höheren Vernunftdenken ausschließlich auf sich selbst gestellt ist, und der Einzelne auch da, wo er aus der Tiefe seines selbsteigenen Vernunftdenkens zu schöpfen bemüht ist, auf dem Grund des Gesammtdenkens der gesittigten Menschheit steht, und im Lichte dieses Denkens thätig ist. Von dieser Thatsache abstrahirte auch die nur im Allgemeinen das intellectuelle Können des Menschen und die Grenzen dieses Könnens untersuchende und bestimmende scholastische Speculation; sie unterließ es, in die concreten Bedingungen des geschichtlichen Zeitdaseins des Menschen einzugehen, und hatte auch keinen Anlaß dazu. Die Günther'sche Speculation reflectirte auf diese

Bedingungen, aber hielt zufolge ihres eigenthümlichen anthropologischen Dualismus das, was sie den „Geist“ des Menschen nannte, zu sehr über denselben, während umgekehrt der französische Traditionalismus das von Günther mit Recht urgirte ideelle Selbstdenken des Einzelmenschen zu sehr dem geschichtlichen Gesammtdenken unterordnete, oder nahezu in demselben aufgehen ließ.

§. 17.

Die Wiederherstellungsgnade unterscheidet sich von der Gnade des Anfanges durch das ganz verschiedene Subject Beider; auf der einen Seite der ursprüngliche noch nicht gefallene und verderbte, auf der anderen Seite der gefallene, verderbte, sterblich gewordene Mensch, dessen Wesen zeitlebens nicht mehr in den Stand der unverderbten, des Sterbenslooses überhobenen Natur zurückversetzt werden kann. Das aus sich selbst nicht regenerirbare Geschlecht und Wesen der sterblichen Menschheit sollte durch Einpflanzung eines höheren übermenschlichen Principes seinem verderbten Zustande entrissen, und seine Entwickelung auf das ursprünglich gesetzte himmlische Ziel wieder zurückgelenkt werden. Dieses rettende Princip, diese göttliche Macht der Wiederherstellung ist Christus, und Christi Gnade das lebendige göttliche Agens des Processes der Wiederherstellung und Vollendung. Der von Christus ausgehende Lebensgeist soll das ganze Menschheitsleben umwandeln und erneuern, er soll in die innersten Tiefen und verborgensten Gründe des Menschendaseins eindringen, und alles dem Verderben Anheimgefallene vom Grund aus umwandeln. Zunächst soll der Mensch innerlich, seelisch erneuert werden, und diese Art der Erneuerung fällt in's diesseitige Leben; in einem zukünftigen Leben soll der ganze Mensch wiederhergestellt, und der geistig Erneuerte in die himmlische Glorie eines ewig vollendeten Seins erhoben werden. Die zeitliche geistige Erneuerung des Menschen, welche die unerläßliche Vorbedingung seiner jenseitigen ewigen Vollendung ist, erstreckt sich auf die Seele im Allgemeinen, und auf alle wesentlichen Thätigkeiten derselben im Besonderen, und bedeutet die Befähigung der Seele zu den ihr zustehenden geistig-ethischen Functionen, deren

Uebung ihr in Folge der Vitiirung des Menschenwesens durch die Sünde zwar nicht geradezu unmöglich gemacht worden ist, aber in dem Grade, als die natürliche Verderbtheit im Menschen Macht gewonnen hat, schwer gemacht ist. Die Seele soll über die von ihrem geistigen Selbstwillen emancipirten Begehrungen der sinnlichen Leiblichkeit unverrückt die sittliche Herrschaft behaupten; dieß vermag sie nicht aus sich allein, sondern nur in Kraft einer göttlichen Stärkung. Die in's irdische Weltbewußtsein versenkte Seele soll sich über sich zur Erkenntniß der ewigen göttlichen Dinge erheben, und das beharrliche Streben nach demselben zur Aufgabe ihres Daseins machen. Obschon ihr aber Ahnung und Gedanke des Göttlichen angeboren ist, vermag sie doch Beides nicht rein aus sich selbst, sondern nur in Folge lehrhafter Einwirkung von Außen zu entwickeln, und Wort und Lehre bleibt ihr unverständlich ohne jenes höhere göttliche Wahrheitslicht, das den Menschen die ihm gezeigten ewigen, göttlichen Dinge erkennen und verstehen macht, soweit er sie überhaupt im Leben dieser Zeit zu erkennen vermag. Er soll aber auch das, was er nur unvollkommen zu fassen vermag, im lebendigen Glauben mit unbedingter Zuversicht ergreifen; diese unbedingte Zuversicht ist eine unmittelbare Wirkung Gottes, ein Geschenk der Gnade; nicht minder das lebendige wirksame Begehren nach den Gütern des ewigen Reiches, die dem Glaubenden durch seinen Glauben gezeigt werden. Mit dem lebendigen Begehren nach den ewigen himmlischen Gütern soll eine ausreichende Widerstandsfähigkeit gegen die ungleich näher gerückten Glückseligkeitsanbietungen der irdisch-zeitlichen Welt verbunden sein; die Kraft heroischer Welt- und Selbstüberwindung gewinnt der Mensch nur in Gott. Die permanente, habituelle Richtung der Seele auf die Güter des ewigen Reiches nennt die kirchliche Theologie den Stand der christlichen Heiligung, kraft dessen sie über sich selbst und ihr natürliches Können erhoben das denkt und erkennt, will und vermag, was sie nach dem Willen ihres Schöpfers denken nnd erkennen, wollen und vermögen soll. Dieser Stand übernatürlicher Heiligung bezweckt die in den nach Geschlecht, Alter, Gemüthston, Lebensberuf, Volks- und Stammeseigenheit verschieden tingirten Menschenindividualitäten mannigfaltigst diversificirte Nachbildung des in Christus dargestellten Urbildes christlicher Heiligkeit, und der Complex aller dieser Nach-

bildungen im Reiche der ewigen Verklärung ist die sublimirte Wiederholung der in der Schöpfung als solcher nach Außen gesetzten Repräsentation des urvollkommenen göttlichen Seins nach allen Arten und Graden geschöpflicher Nachahmbarkeit.

Die biblisch-christliche Gnadenlehre wurde vornehmlich in der abendländischen Kirche entwickelt, und zunächst durch Augustinus auf einen scharfbegränzten dogmatisch strengen Ausdruck gebracht, der übrigens eben nur die exacte Formulirung des christlich-kirchlichen Supranaturalismus auf christlich-anthropologischem Gebiete, und somit der Reflex und die weitere Fortsetzung der die christliche Gotteslehre und die Christologie betreffenden Formulirungen des christlichen Heilsbegriffes war. Alle Lehrentscheidungen und Lehrbestimmungen der Kirche auf dem Gebiete der christlichen Gotteslehre, Christologie, Charitologie und Soteriologie waren einfach nur Folgerungen aus der Lehre von Christus als incarnirtem Worte des Ewigen, durch welches alle Dinge geschaffen worden, in welchem sie bestehen, und in welchem alle Schätze der göttlichen Weisheit, Huld, und Gnade uns erschlossen worden sind. In dieser Grundanschauung von Christus ist alles Uebrige, was sich auf die ewige Mittlerschaft Christi und sein göttliches Wirken in der Menschheit und auf den Modus dieses Wirkens bezieht, wesentlich schon enthalten, und alles dieses nur unter Voraussetzung bestimmter Grundverhältnisse des göttlichen Wesens in sich selber und nach Außen, und des Menschen und der gesammten Creatur zu Gott, wie sie in der christlich-kirchlichen Glaubenslehre aufgestellt werden, denkbar. So drückt z. B. der christlich-kirchliche Gnadenbegriff den einzig denkbaren Modus der Vermittelung der menschlichen Selbstständigkeit und Freiheit mit der Absolutheit des göttlichen Wollens und Wirkens aus; in der kirchlichen Dogmatik aber erscheint er zunächst als das Correlat der christlich-kirchlichen Auffassung vom Menschen in seiner Labilität gemeinhin, in seiner Schwäche, Versuchlichkeit und Unvermöglichkeit seit dem Falle im Besonderen; daher die auf den Gegensatz zwischen dem Urzustande und dem jetzigen Zustande des Menschen bemessene augustinische Unterscheidung zwischen dem adjutorium sine quo non und dem adjutorium quo, obschon die Zureichendheit des adjutorium sine quo non für den Urzustand selber schon in der Gnade des Anfanges gegründet war. Indem die speculative Theologie des Mittelalters das Verhältniß des Menschen zu Gott als seinem supranaturalem Ziele zum Ausgangspuncte ihrer Entwickelungen machte, hat sie auch die richtige allgemeine Grundlage für die Entwickelung der christlich-kirchlichen Gnadenlehre angegeben und in deren Ausführung festgehalten, wenn schon innerhalb der gemeinsam festgehaltenen Grundlage nicht unerhebliche Gegensätze hervortraten, und auch Ausschreitungen über die rechte Gränze hinaus vorkamen; so z. B. im Bannezis-

mus, dem die supranaturale Wirksamkeit der Gnade in ein kosmisch-naturales Wirkungsprincip umzuschlagen drohte, während umgekehrt eine entgegengesetzte Richtung die hyperkosmische Realität des Gnadenelementes nicht zu erfassen verstand, weil sie die Gnade nicht als lautere Thätigkeit und Strahlung der göttlichen Wesenheit zu erfassen wußte. Die im Scotismus betonte Selbstigkeit des persönlichen Menschenseins blieb aus Mangel an genügenden speculativen Elementen, in welchen sie sich mit sich selber und mit dem Lehrganzen der mittelalterlichen speculativen Theologie hätte vermitteln sollen, innerhalb der scholastischen Speculation ein isolirter Ansatz, dessen Forcirung nur von einer bereits gefundenen, und für dazumal höchsten speculativen Vermittelung wegdrängte. Die von Duns Scotus angeregte Aufgabe ist heute noch ungelöst, das Berechtigte im Scotismus und so manches Andere kann mit dem Thomismus nur auf einer erweiterten nnd vertieften speculativen Grundlage, in welcher die speculative Grundlage der mittelalterlichen Theologie aufgehoben ist, vermittelt und ausgeglichen werden. Im Uebrigen fehlt es auch noch an einer Ueberschau der geschichtlichen Entwickelung der kirchlichen Theologia speculativa von Anselm von Canterbury angefangen bis auf Thomassin herab, den letzten speculativen Theologen der Kirche; diese Entwickelung darzustellen ist Aufgabe einer künftigen „Geschichte der Theologie", zu welcher sich bisherige und gegenwärtige Geschichtsdarstellungen und Repristinationen einzelner Lehrsysteme und Richtungen nur als schwache Anfänge verhalten.

§. 18.

Der religös-christlichen und biblisch-kirchlichen Anthropologie liegt, wie sich von selbst versteht, ein bestimmter Begriff vom natürlichen Wesen des Menschen zu Grunde — ein Begriff, der das in den drei aufeinanderfolgenden Ständen des ursprünglichen, gefallenen und wiedergeborenen Menschen stetig Vorkommende und zur Natur des Menschen Gehörige ausdrückt. Zur Natur des Menschen gehört, ein aus zwei von einander verschiedenen Wesenheiten, einer geistigen und einer sinnlichen, zusammengesetztes Wesen zu sein, in welchem das Leibliche vom Geistigen seine charakteristische Bestimmtheit hat, und dasselbe versichtbarend darstellt. Die zwei von einander wesensverschiedenen Constituenten des Menschenwesens sollen eine lebendige, wesenhafte Einheit constituiren; die Lebendigkeit sowohl, wie die Wesenhaftigkeit dieser Einheit bedingen ein Wechselverhältniß von Seele und Leib, das jenem von Stoff und Form entspricht, wobei man sich die Seele als lebendige und lebengebende Form zu denken

hat; ein selbsteigenes, vom Leben der Seele verschiedenes Leben des Leibes ist hiedurch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr involvirt, da ja die Seele ihrem Begriffe zufolge lebendigmachendes Princip ist. Sofern sich das sinnlich Lebendige durch Zeugung fortpflanzt und im Gezeugten sich selber als Lebendiges wiedersetzt, kann die in das Zeugungsproduct menschlicher Eltern eingehende Seele nur in einem solchen Sinne als Lebensprincip verstanden werden, daß damit die schöpferisch-lebendige Causalität der elterlichen Factoren nicht aufgehoben wird. Der Urquell und Urschöpfer alles Lebens ist Gott, von welchem somit auch die vom ersten Elternpaare auf alle Abkömmlinge desselben sich fortpflanzende natürliche Lebendigkeit als absoluter, schöpferischer Ursache abzuleiten ist.

Dieser durch das religöse und natürliche Denken involvirte Begriff vom Menschen als geistig beseeltem, sinnlich lebendigem Wesen hat eine sehr ausführliche Entwickelungsgeschichte, welche uns vom Gebiete der christlich-biblischen Anthropologie auf jenes der speculativen Anthropologie hinüberführt. Wir finden die ersten Anfänge einer speculativen Anthropologie bei den Griechen, und zwar bereits in der vorsokratischen Epoche ihrer Philosophie bei Pythagoras, der zuerst den Versuch unternommen hatte, aus den Grundanschauungen seines kosmologischen Systems auch die Idee des Menschenwesens zu deduciren und jenen Grundanschauungen gemäß zu bestimmen. In der pythagoräischen Auffassung des Menschen lassen sich übrigens ganz deutlich zwei von einander verschiedene Elemente unterscheiden, das kosmisch-philosophische und das traditionell-religiöse. Seine Grundanschauung vom Menschen als einer Zusammensetzung aus einem dem Himmel entstammten Geiste mit einem irdisch beseelten Leibe erinnert an die zarathustrische Lehre, welcher zufolge der Leib zusammt der ihn beseelenden Lebenskraft aus dem Blute und Samen der Erzeuger stammt, der mit dem Leibe zu verbindende Geist aber einer der Feruers ist, der in der Stunde der Geburt aus dem Himmel niedersteigt, um sich mit dem neugezeugten Leibe zu verbinden. Auf die heidnisch-religiöse Sage weist ferner die von Pythagoras gelehrte Metempsychose hin, die bis nach Indien zurückreicht, wie denn auch seine Lehre von der vorweltlichen himmlischen Existenz der Seele an den speculativen Emanatianismus der indischen Religionsanschauungen anklingt, ohne indeß

direct aus denselben abgeleitet werden zu müssen. Das kosmisch-philosophische Element der pythagoräischen Anthropologie tritt in der Auffassung des Menschen als einer mikrokosmischen Zusammenfassung des Weltganzen hervor. Der Geist ist Ausfluß des allumfassenden Aethers, die Lebenskraft oder vergängliche Seele entspricht dem Feuerelement, welches nach Pythagoras das Lebenselement alles Stofflichen so wie der Aether alles Geistigen ist, der Leib ist aus den niederen Elementen gebildet. Bei Plato geht dieser Gedanke einer mikrokosmischen Zusammenfassung der kosmischen Elemente und Regionen in jenen einer mikrokosmischen Nachbildung des Weltganzen über, die er übrigens selber als eine pythogoräische Idee bezeichnet, indem er sie durch den Pythagoräer Timäus vortragen läßt. Die Nachbildung kann freilich nur eine unvollkommene sein, da die Vollkommenheit nur im Ganzen, in der von der Weltseele beseelten Weltkugel sich darstellen kann. Der Mensch ist als Einzelwesen unvollkommener als das Ganze, er ist überdieß als irdisches Wesen unvollkommener als die himmlischen Einzelwesen, die beseelten Sternkörper. Die Form des sichtbaren Weltganzen wird am Menschen bloß durch das Haupt, den Sitz der unsterblichen Seele dargestellt; das Haupt bedarf aber des Rumpfes, dessen Organisation und Gliederung augenscheinlich der Beschaffenheit des Menschen als Erdenwesens entspricht, und den sterblichen Theil der Seele in sich hegt, der abermals in einen edleren und minder edlen Theil, den θυμός und das ἐπιθυμητικόν sich scheidet. Ist durch das Haupt, den Sitz der unsterblichen Seele, der höchste allumfassende Weltkreis, die Fixsternsphäre repräsentirt, so reflectiren sich in den Actionen der zweigetheilten sterblichen Seele die von der reinen Harmonie der Fixsternsphäre abweichenden Bewegungen des gleichfalls zweigetheilten Planetenhimmels, der eben so ein Mittleres zwischen der Fixsternsphäre und der unteren Elementarwelt bildet, wie die sterbliche Seele ein Mittleres zwischen der unsterblichen Seele und dem aus elementarischen Stoffen gebildeten Leibe. Wenn nun aber, wie eine neuere Auslegung des platonischen Timäus urgirt, jeder concrete Körper, somit auch die Himmelskörper aus allen vier Elementen, wenn schon unter Vorwiegen des Feuerelementes, zusammengesetzt sein sollen, wenn ferner der höchste Gott im Timäus ausspricht, daß auf jedem der Zeitmesser (Gestirne) ein

ζῶον θεοσεβέστατον vorhanden sein solle und dieses kein anderes als der Mensch ist: so hat man sich des Gedankens zu entschlagen, daß Plato die Erde als specifischen Ort des mit einem sterblichen Körper begabten Menschen anzusehen geneigt sei, obschon er andererseits die himmlischen Räume stets nur als Aufenthaltsorte leibloser Menschenseelen, und eben nur die Erde als den Ort der eingeleibten Menschenseelen schildert. Plato hat, um es kurz zu sagen, den wahrhaft concreten Begriff vom Menschen noch nicht errungen, und weiß die sinnliche und natürliche Seite des Menschenwesens mit der geistigen und idealen nicht vollkommen zu vermitteln. Gleichwohl finden sich bei ihm, so weit es sich um die allgemeine kosmische Bedeutung des Menschenwesens handelt, wahrhaft speculative Gedanken; der männliche Mensch ist ihm Maß und Form aller lebendigen Wesen, welche Geburt und Tod haben, und nimmt unter denselben die höchste und oberste Stufe ein. Wie das Feuerelement das höchste der Elemente über Erde, Wasser, Luft ist, so ist der Mensch das höchste und vornehmste der lebenden Wesen über den Erdethieren, Luft- und Wasserthieren. Nur verfällt Plato hiebei in den Irrthum, neben dem weiblichen Menschen auch die Gesammtreihe der thierischen Wesen vom prototypen Menschen abzuleiten, so daß, wie der Erdenmensch als ein aus einer höheren Region herabgesunkenes Wesen, so die Thierwelt abermals als eine zu niederen Seinsstufen herabgesunkene Entartung der ursprünglichen Menschennatur erscheinen möchte. Man darf sich nicht wundern, daß Plato, der vom Höchsten und Allgemeinsten ausgehend und abwärts steigend kaum den vollen und concreten Begriff des Menschen zu erreichen vermochte, noch weit weniger die specifische Bedeutung dessen, was unter dem Menschen ist und ausschließlich der sinnlichen Wirklichkeit angehört, zu erfassen vermochte.

Ganz anders Aristoteles, der principiell auf den Boden des erfahrungsmäßigen Erkennens sich stellend, in der Erklärung der sichtbaren, wirklichen Dinge und des Menschen vom Untersten, vom Begriffe der Materie beginnt, und die Reihe der elementaren, tellurischen und epitellurischen Bildungen aufwärts verfolgend beim Menschen als letztem, höchstem und durchgebildetstem der sichtbaren Wesen anlangt. Alles Bilden setzt einen Stoff voraus; unter Stoff versteht man, woraus etwas wird, und demzufolge wird Alles, was aus

einem Anderen wird, nothwendig stofflich sein. Man hat einen gemeinsamen Grundstoff aller irdischen Bildungen vorauszusetzen, der als solcher zu den verschiedenen Arten der Formen, die er anzunehmen fähig ist, sich indifferent verhält, aber niemals und nirgends an sich, sondern immer nur in Verbindung mit einer bestimmten Form existirt. Die nächsten und unmittelbarsten Formirungen der materia prima der Erdendinge stellen sich in den vier Elementarkörpern dar, welche das Substrat für die aus ihnen zu bildenden zusammengesetzten Körper darbieten. Diese scheiden sich in unlebendige und lebendige Körper; unlebendige Körper sind, die bloß durch Einwirkung von Außen bewegt werden, lebendige Körper, welche ein Princip der Bewegung und Veränderung in sich tragen. Dieses den lebendigen Körpern einwohnende Princip der Bewegung und Veränderung heißt Seele, welche im Gegensatz zu den Formen der unlebendigen Körper eine höhere Art von Form constituirt, und die Kräfte der ihr subordinirten unlebendigen Formen in sich aufgehoben trägt, indem jeder Körper, so gewiß er Einer ist, auch nur Eine Wesensform haben kann. Wie die unorganischen zusammengesetzten Körper die Formen der Elementarkörper in sich aufgehoben tragen, so die beseelten Körper die Formen der Elementarkörper und der zusammengesetzten Körper; den beseelten Körpern ist es im Unterschiede von den anorganischen Körpern wesentlich, die Formen aller vier Elementarkörper in sich aufgehoben zu tragen. Im Bereiche der lebendigen Organismen gibt es jedoch abermals ein Aufwärtssteigen von einem untersten Grade des Beseeltseins bis zu einem höchsten; in den Pflanzen ist die Seele bloß als Vegetationsprincip thätig, in den Thieren tritt zur Vegetation die Sensation und Begehrung, bei den höher entwickelten Thieren auch das Vermögen der Ortsveränderung hinzu. Sensation, Begehrung und Locomotion sind Vermögen der sensitiven Seele, die zufolge der denknothwendigen Formeinheit des Individs auch die Kräfte der vegetativen Seele (Generation, Nutrition, Augmentation) in sich aufgehoben tragen muß. Nach demselben Grundsatze muß die vernunftbegabte Menschenseele die Kräfte der vegetativen und sensitiven Seele in sich aufgehoben tragen, und kann auch nur unter dieser Voraussetzung wahrhaftes Formprincip des Menschenwesens sein.

Durch seine Lehre von den Substanzialformen setzte Aristoteles

Geist und Leib des Menschen allerdings in ein innigeres Verhältniß zu einander, als es bei Plato der Fall ist, kann aber nicht umhin zu bekennen, daß ihm das Sein des vom corruptiblen, sinnlichen Theile des Menschenwesens geschiedenen geistigen Theiles nur ein unvollkommenes zu sein dünke, da der vom Leibe geschiedene Geist aller jener Anregungen und Dienstleistungen entbehren müsse, welche ihm durch die sinnliche Leiblichkeit dargeboten werden. Alle geistigen Erkenntniße des Menschen sind durch sinnliche Vorstellungen vermittelt; Organ und Vehikel des sinnlichen Vorstellens ist die sensitive Leiblichkeit, deren die Seele durch den Tod beraubt wird. Demnach muß sich Aristoteles darauf beschränken, vom Sein, Leben und Wirken des irdischen, sterblichen Zeitmenschen ein Verständniß zu haben, das Sein der des Leibes entkleideten Seele zieht sich vor seinem Geistesblicke in eine räthselvolle Dunkelheit zurück. In seinem Bemühen, den ganzen Menschen concret und voll zu fassen, ist er bloß des Begriffes vom zeitlich-irdischen Menschen mächtig geworden, die Idee des Menschen als solchen und abgesehen von seinem zeitlich-irdischen Sein hat er nicht erfaßt. Daß dieses Gebrechen der aristotelischen Anthropologie mit seinen allgemeinen kosmischen Anschauungen zusammenhängt, ist unschwer zu erkennen; der Mensch ist seiner sinnlichen Seite nach ein durch die Bewegungen des ewigen Himmels producirtes Educt der ungeschaffenen, ewigen irdischen Materie, und somit durch Wesen und Entstehung an die unvollkommene irdische Sphäre gebunden. Wie und wodurch zu diesem Educte die höhere intellective Form hinzukomme, ist aus den allgemeinen kosmologischen Grundanschauungen des Systems nicht leicht zu erklären, und von Verschiedenen verschieden erklärt worden; die averroistisch-pantheistische und die christlich-theistische Erklärungsart bezeichnen die beiden extremsten Endpuncte dieser verschiedenen Auslegungsversuche, deren jeder seine eigenthümlichen Schwierigkeiten haben möchte. Wenn die emanatianistische Erklärung der menschlichen Geistnatur entschieden dem aristotelischen Gottesbegriffe widerspricht, so leidet umgekehrt die creatianistische Erklärung derselben an manchen Unwahrscheinlichkeiten, über welche man sich im Hinblick auf den heidnisch-antiken Charakter der aristotelischen Weltlehre nicht so leicht hinwegsetzen wird.

§. 19.

Die heidnisch-antike Philosophie hatte es zu keinem in sich geschlossenen philosophischen Begriffe vom Menschen zu bringen vermocht; ein solcher Begriff konnte nur auf dem Boden der christlichen Erkenntniß selber errungen werden. Die Incongruenz der platonischen Anthropologie mit dem christlichen Begriffe vom Menschenwesen wurde zunächst aus Anlaß der durch die origenistische Auferstehungslehre hervorgerufenen Streitigkeiten an's Licht gezogen; man fand, daß die Einheit zwischen Geist und Leib bei Plato zu lose gefaßt sei und das Wesen des Menschen fast ausschließlich in den seelischen Bestandtheil des Menschen verlegt werde. Spätere christliche Platoniker: Gregor von Nyssa, Aeneas von Gaza, Zacharias von Mytilene suchten dem gerügten Gebrechen insoweit abzuhelfen, als es nöthig schien, um die platonische Anthropologie mit der christlichen Auferstehungslehre in Einklang zu bringen. Gregor von Nyssa nimmt an, daß der im Tode von der Seele getrennte Leib in der Seele ein Bild und einen Abdruck seiner selbst zurücklasse, und die Seele nach Wiedervereinigung mit dem einst besessenen Leibe sich sehne, demzufolge auch dereinst die Elemente desselben wieder an sich ziehen werde; Aeneas und Zacharias sprechen von einem unvergänglichen Formprincip des Menschenleibes, welches sie in die unsterbliche Menschenseele verlegen.

Die christliche Auferstehungslehre war nicht der einzige Lehrpunkt, bezüglich dessen die Incongruenz einer platonisirenden Anthropologie mit dem christlichen Lehrbegriffe zu Tage trat; sie kam auch auf den Gebieten der Christologie, der Hamartiologie und Charitologie zum Vorschein. [1]) Der von semipelagianischen Tendenzen sich nicht frei erhaltende Mönch Cassian neigte unverkennbar zu einer Anschauungsweise hin, nach welcher die Seele als etwas durch einen natürlichen Zug dem Leibe Abgewendetes erscheint, daher er auch mit Begeisterung von der Freiheit der ihres Leibes ledig gewordenen Seele spricht, und die Virginität als englische Tugend in der Reihe der menschlichen Tugenden zuoberst setzt. Nach Augustinus ist die Virginität nicht die höchste aller Menschentugenden, wohl aber die Unreinigkeit

[1]) Vgl. hierüber meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. II, S. 191. 629 f. 633 f. Bezüglich der Auferstehungslehre Bd. I, S. 404 f.

die tiefste Schmach der gefallenen Menschennatur; die Scheidung der Seele vom Leibe kann im ächtchristlichen Sinne nicht absolut, sondern nur insofern, als sie den Menschen den Versuchungen der irdischen Zeitlichkeit entrückt und unerläßliche Vorbedingung einer dereinstigen vollkommenen Wiederherstellung des ganzen Menschen, und einer wahrsten und innigsten Einigung von Geist und Leib ist, als ein Glück und eine Wohlthat für die Seele gepriesen werden. Auch Augustinus hatte seiner Zeit mit dem Platonismus sich innig befreundet, derselbe war ihm in dem geistig-sittlichen Proceße seines Seelenlebens die nächste Uebergangsstufe zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit geworden; im Lichte dieser Wahrheit erkannte er aber die wahrhafte Erhebung des Seelischen über das Leibliche als eine Wirkung und Frucht der Gnade, und demzufolge war ihm nicht der Philosoph, sondern der Heilige der seelisch wahrhaft freie. Darin bestand nun sein Hinausgehen über den Platonismus, den er in seiner späteren Epoche als eine geistig durchlebte Vorstufe seiner vollkommenen geistig ethischen Entwickelung hinter sich zurückließ; nicht als ob er ihn als höchste Blüthe menschlichen Denkstrebens anzuerkennen aufgehört hätte, sondern weil und insofern der platonische Denkhabitus in ihm in den christlichen sich umgebildet hatte. In Folge dieser Umbildung mußte das Verhältniß zwischen Seele und Leib als ein innigstes gefaßt werden, weil ohnedem weder die Captivirung der Seele unter die Herrschaft des sündigen Fleisches, noch andererseits die in Kraft der Gnade zu erwirkende, im Leben dieser Zeit freilich nur unvollkommene und relative Erhebung des Sinnlichen in's Seelische, unter welcher mehr und Anderes, als die platonische Erhebung des Geistig-Seelischen über das Sinnliche gemeint ist, zu verstehen war. Wir wollen nicht behaupten, daß Augustinus das Wechselverhältniß zwischen Seele und Leib im Menschen zu einem erschöpfenden Verständniß erhoben hätte; er läßt ganz richtig den Leib von der Seele belebt sein, es fehlt ihm aber dabei der Gedanke der Naturlebendigkeit als einer vom Selbstleben und Selbstwollen der Seele relativ unabhängigen Lebendigkeit, er betrachtet den Leib nicht so sehr als etwas von der Seele Gewirktes, denn vielmehr etwas von der Seele Gemachtes, und darin möchte das Mangelhafte seiner Angaben über Wesen und Leben des Menschen begründet sein — ein Mangel, der auch in der später folgenden

scholastischen Speculation nicht überwunden wurde, und die in neuerer und neuester Zeit auf dem Gebiete der christlich-philosophischen Anthropologie hervorgetretenen Differenzen und Streitigkeiten erklärlich macht. Einen principiellen Abschluß bringt Augustinus in die auf Grundlage der von der antiken Philosophie herüber genommenen Gedankenelemente vor sich gegangene Entwickelung der patristisch-philosophischen Anthropologie, indem er die Einheit der Seele strenge betont, und der Zwei- oder Dreitheilung des Seelenwesens die Unterscheidung zweier Seiten der Einen, nach Oben Gott und dem Ueberweltlichen, rein Geistigen, nach Unten dem Leiblichen und Sinnlichen zugewendeten Seele substituirt. Nach Unten gewendet bethätiget sich die Eine Seele als Vegetations- und Sensationsprincip, nach Oben, im Lichte der Wahrheit webend ist sie Geist oder anima rationalis. In der strengen Betonung der Seeleneinheit hatte er einen Vorgänger an Tertullian, der trotz seines sinnlichen Realismus in der Unmittelbarkeit seines tiefen Naturgefühles manchen tiefen Blick in's innerste Wesen der Seele that. Dahin rechnen wir neben seinem bekanntem testimonium animae naturaliter christianae seine Gedanken über das Wachsthum der Seele und die Entwickelung der Seelengestalt [1]) — eine Idee, welche einer angemessenen Verwerthung in der Psychologie noch harrt. [2]) Die griechischen Väter (Justinus M., Clemens Alex., Athanasius u. s. w.), welche zwischen νοῦς und ψυχή zu unterscheiden liebten, widersprachen zwar der Seeleneinheit nicht, [3]) asserirten sie sogar, ohne sie jedoch zum Gegenstande einer principiellen Erörterung zu machen, wozu erst die apollinaristischen Irrthümer Anlaß gaben. Da nämlich die Apollinaristen im menschgewordenen Sohne Gottes bloß die menschliche ψυχή vorhanden sein ließen, den menschlichen νοῦς aber durch den göttlichen Logos ersetzt glaubten, so mußten ihre Bestreiter natürlich die Einheit und Unzertrennlichkeit von νοῦς und ψηχή in der ψυχή νοερά betonen.

---

[1]) Vgl. auch Irenäus adv. haer. II, 34. 1.

[2]) Vgl. bezüglich dieses Punktes meine Abhandlung „über Wesen u. Begriff d. Menschenseele." (Schaffhausen, 1868; 3. Aufl.) S. 30 u. 31.

[3]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. I, S. 465 ff.

§. 20.

Der vornehmste Theil der patristischen Leistungen für die speculative Anthropologie fällt der Lehre von der Seele anheim, deren Geistigkeit und Unsterblichkeit zu erweisen gegenüber der heidnischen Philosophie eine der Hauptaufgaben der altchristlichen Lehrer war.[1]) Die Ueberzeugung von der Geistigkeit der Seele rang sich zwar selbst innerhalb des Christenthums im philophischen Denken nur allmälich durch, und es fehlte nicht an einzelnen Lehrern, welche wie die Afrikaner Tertullian, Arnobius, Lactantius, die semipelagianischen Gallier Faustus und Gennadius geradezu die Körperlichkeit der Seele lehrten, womit sie freilich nicht eine grobe, greifbare, sondern eine Körperlichkeit feinerer Art meinten. Hieronymus erklärt, daß er die sogenannte Unkörperlichkeit der Seele beziehungsweise verstanden wissen wolle, sofern das Seelenwesen nicht gleich dem Leibe sichtbar und greifbar sei; nach Hilarius von Poitiers liegt es im Wesen alles Geschaffenen, leiblich zu sein, weil es nicht gleich dem göttlichen Sein rein in sich selber subsistirt. Dieses in quo des in aliquo seienden Geschaffenen ist ungefähr das, was was der spätere Duns Scotus mit seiner materia primo-prima meinte,[2]) und womit nichts Anderes besagt sein will, als daß die reinste Geistigkeit Gott allein vorbehalten bleiben müsse. Diesen vollkommen richtigen Gedanken unbedingt zugegeben, fragt es sich weiter, ob die absolute Machtthätigkeit der absoluten Geistsubstanz nicht auch wahrhaft geistige Wesen d. i. solche, die wahrhaft in sich selber sind und darum aus sich selber leben und wirken, setzen könne, und ob nicht Gottes Wirken nach Außen primär auf die Setzung solcher ihm ähnlicher Substanzen gerichtet sein müsse. Auf Substanzen solcher Art wird sich die Unterscheidung zwischen Materie und Form des Seienden nur analogisch anwenden lassen[3]) indem Materialität hier nur so viel als Bestimmungsfähigkeit oder Eindrucksfähigkeit des Seienden bedeuten kann, welches aber in seiner vollkommenen und in Gott vollendeten Actualität nur von Gott bestimmt sein und sich in Gott rein aus sich selber bestimmen wird.

[1]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. I, S. 459—488.
[2]) Vgl. meine Geschichte d. Thomismus S. 77 f.
[3]) Vgl. m. Abhandl. über Wesen u. Begriff d. Menschenseele §. 2, Anm.

Die Unterscheidung zwischen Materie und Form des Geschaffenen im Sinne des Duns Scotus gehört einer Stufe des Denkens an, welche durch den speculativen Begriff vom Geiste als monadischer Concretheit eines in sich zur Energie eines selbstthätigen Schaffens und Wirkens gesammelten Seins für überwunden gelten darf; wir müssen bekennen, daß dieser Begriff vom Geiste, obschon auf christlichem Boden und auf Grund der durch die altchristlichen Lehrer und späteren Scholastiker gepflegten christlich-philosophischen Ideentradition erwachsen, der späteren nachscholastischen Speculation angehört, und mit der, der älteren religiös-christlichen Philosophie fremden speculativen Persönlichkeitsidee verwachsen ist. Der speculative Begriff der Persönlichkeit als des selbstmächtigen Seins hat für uns, in seiner concreten Bedeutung den concreten, in der sichtbaren Erscheinung seines Gesammtwesens sich darstellenden Menschen zum Subjecte, bezeichnet also eine specifisch anthropologische Idee, welche in der vorzugsweise mit der seelischen Seite des Menschen beschäftigten älteren christlichen Philosophie nicht zum Durchbruche kommen konnte, oder doch nur auf ethischem Gebiete betont wurde, und auch da nur, soweit es sich um Bekämpfung eines heidnisch-antiken, freiheitsläugnerischen Fatalismus und physikalischen Determinismus, oder um Bestreitung und Ablehnung des gnostisch-manichäischen Dualismus handelte. Die ältere christliche Philosophie kennt in Wahrheit nur eine Psychologie, nicht aber eine Anthropologie als philosophische Lehrdisciplin. Nicht, als ob nicht auch sie den Gesammtmenschen zum Gegenstande ihrer Betrachtung gemacht hätte; aber dieß geschah nur insofern und insoweit, als der Mensch ein spezifischer Gegenstand der christlich-gläubigen Erkenntniß ist, und sofern es sich um Aufstellung richtiger, der christlichen Denkart conformer Sätze über das Wesen des Menschen handelte. Von diesem Gesichtspunkte aus entwickelte nun allerdings die ältere christliche Philosophie ein christlich-philosophisches Verständniß des Menschen, welches, insofern es getreuer und correcter Ausdruck christlicher Denkart war, bleibende und unverbrüchliche Geltung für alle spätere Forschung hatte, der es wol zukam, das überlieferte Gedankenerbe zu prüfen und zu sichten, die überlieferten Gedanken zu erweitern und zu vertiefen, nicht aber den ächtchristlichen Gehalt derselben zu alteriren. Die weitere spe-

culative Durchforschung dieses ächtchristlichen Gehaltes mußte jedoch einer späteren Epoche überwiesen bleiben, in welcher sich auf Grund der universalen christlichen Lebensordnung auch bereits ein nach allen wesentlichen Seiten entwickeltes und durchgebildetes christliches Weltleben der Menschheit entfaltet haben würde; erst da konnte oder kann daran gedacht werden, aus der christlich-correcten Erkenntniß vom Wesen des Menschen eine Philosophie, die den Menschen als solchen zum Gegenstande hat, zu schaffen — freilich ein Unternehmen, das in der allumfassenden Weite seiner Aufgaben stets nur relativ durchgeführt werden wird, soweit nämlich wirklich der Mensch seines zeitlich-irdischen Weltdaseins und der Bedingungen desselben in höherem christlich-idealen Sinne Herr geworden ist. Die ältere christliche Speculation hatte sich damit begnügt, gewisse universale Gesichtspunkte zu betonen, unter welchen der Mensch ideell in seinem Verhältniß zu Gott und zur sichtbaren Welt außer und unter ihm zu fassen ist; nach der ersteren dieser beiden Seiten hob sie den gottebenbildlichen Charakter des Menschen hervor, nach der anderen Seite hin faßte sie ihn als Mikrokosmus; in der Wechseldurchdringung dieser beiden Seiten ist das allgemeine Verständniß des Menschen als kosmischen Wesens enthalten, dessen vollkommene Durchbildung jedoch eine Vermittelung desselben nicht nur mit der allgemeinen religiös-sittlichen Lebensaufgabe des Menschen und seinem Können und Vermögen im Verhältniß zu derselben, sondern auch mit allen wesentlichen Seiten der im menschlichen Culturleben entwickelten höheren Lebens- und Strebethätigkeiten des menschlichen Zeitdaseins fordert.

§. 21.

Der gottebenbildliche Charakter des Menschen findet sich, wenn auch in etwas unklaren Ausdrücken, zuerst bei Irenäus vollwichtig betont und aus richtigen centralen Grundgedanken abgeleitet. Indem er die zwischen dem gottverliehenen πνεῦμα und der stofflichen σαρξ mitten innestehende Seele (ψυχη) zum Mittelpunkte des menschlichen Wesens macht, [1]) ist sie ihm zwar nicht der ganze Mensch, aber der Grundansatz desselben, dessen inneres Wesen sich in seiner äußeren

[1]) Ueber die Bedeutung dieser Trilogie bei Irenäus vgl. Stöckl, spec. Lehre v. Menschen und ihre Gesch. (Würzb. 1858 f.) Bd. II, S. 153 f.

Gestalt abdrücke, daher Irenäus, freilich nicht ganz passend, von einer theomorphen Bildung des Menschenleibes spricht. Aber man erkennt aus seinen Aeußerungen so viel, daß ihm das von einer unsterblichen geistbegabten Seele belebte und durchgeistete Menschengebilde als ein gottebenbildliches Plasma gilt, wobei jedoch nicht näher auf den Unterschied und Gegensatz zwischen dem ursprünglichen und jetzigen gefallenen Menschen reflectirt wird, daher sich auch bei Irenäus keine Aeußerungen darüber finden, inwieferne und in welchem Sinne die vom ganzen Menschen und nicht bloß von der Seele auszusagende Gottebenbildlichkeit auch noch dem gefallenen, sterblich gewordenen Menschen als Wesensprädicat beizulegen sei. Die Alexandriner urgirten im Hinblick auf die Schwäche, Gebrechlichkeit und Sterblichkeit des Menschenleibes, daß der gottebenbildliche Charakter des Menschen im besseren und vorzüglicheren Theile des Menschenwesens gesucht werden müsse, also in der Geistnatur des Menschen, deren Würde und Bedeutung sich den im Gegensatze zum intuitiven Realismus eines Irenäus und Tertullian vorwiegend idealistisch-gesinnten Alexandrinern selbstverständlich mehr in den Vordergrund drängte. Dagegen war von Irenäus und Tertullian in Bezug auf die ideelle Würde des Menschenleibes ein Gedanke ausgegesprochen worden, dessen christliche Tiefe es allerdings verdient hätte, daß ihm in der nachfolgenden Entwickelung der christlich-philosophischen Lehre vom Menschen mehr Aufmerksamkeit gewidmet worden wäre, als thatsächlich der Fall war. Adam sei — sagen Beide — in der Form jenes Leibes gebildet worden, mit welchem Christus erscheinen sollte; Adam — sagen wir — war im Stande seiner ursprünglichen Heiligkeit ein sichtbares Bild des Ewigen im Kreise der Lebendigen auf Erden, der sichtbare Repräsentant Gottes im Bereiche der irdischen Schöpfung. Wir sehen bei den genannten beiden christlichen Lehrern das christlich-philosophische Verständniß des Menschen an höchste christliche Ideen angeknüpft, ohne daß es jedoch mit den thatsächlichen Verhältnissen der zeitlichen generischen Existenz des Menschen vermittelt wäre; sie haben eben nur das Verhältniß des in Christus wiederherzustellenden Zeitmenschen zu diesem ihrem göttlichen Wiederhersteller im Auge, in dessen Gestalt und Person sie die in höherem Sinne, in höherer Art und Form verwirklichte

Wiederherstellung dessen sehen, was der gottgeschaffene erste Mensch am Anfang seiner irdischen Zeit gewesen. Mit Recht hat in Beziehung hierauf die christlich-kirchliche Theologie hervorgehoben, daß es sich im Heils- und Rettungswerke Christi nicht um eine Wiederherstellung des ursprünglichen Menschheitszustandes, sondern um eine Erhebung des in Christus zu erneuernden gefallenen Menschen in einen Vollkommenheitszustand höherer Art, als jener des ursprünglichen Menschen gewesen, aber mit unwiderbringlichem zeitlichem Verluste der integritas naturalis des ursprünglichen Menschen, handle; die alte Naturherrlichkeit des ersten ursprünglichen Menschen ist für alle irdische Zeit dahin, und die darin begründete Würde eines sichtbaren Repräsentanten Gottes und priesterlichen Mittlers zwischen Gott und der sichtbaren Schöpfung hatte einer höheren, erhabeneren Repräsentation Gottes in der Erscheinung Christi zu weichen, welcher der gefallenen Menschheit gegenüber das darstellen sollte, was der erste Mensch in seinem ursprünglichen Zustande der sichtbaren irdischen Schöpfung gegenüber dargestellt hatte. Sofern in und mit dem Menschen auch die in die Folgen seines Falles hineingezogene sichtbare Natur erneuert, und überhaupt die gesammte sichtbare Schöpfung dereinst von der Kraft der Segnungen Christi durchdrungen und in ihnen verklärt werden soll, ist Christus auch, jedoch abermals in höherem und erhabenerem Sinne, in das ursprüngliche Verhältniß Adams zur sichtbaren Schöpfung eingetreten, und demzufolge in ihm überhaupt die Idee des Menschen im höheren Sinne aufgehoben. Man kann nicht sagen, daß die christlich-philosophische Erklärung der menschlichen Gottebenbildlichkeit der in dieser christlich-kirchlichen Idee des gottmenschlichen Heilswerkes enthaltenen Idee des Menschen vollkommen gerecht zu werden gewußt hätte; man übersah, daß die Idee des Menschen erst durch den in Gott vollendeten Menschen erschöpft werde, und hielt sich demnach in der Explication derselben einzig an das unmittelbar durch das Wesen des zeitlich unvollendeten Menschen Gegebene. Daher die Beschränkung der Gottebenbildlichkeit auf den inneren seelischen Menschen, dem sie wol primär zukommt, jedoch so, daß sie sich zugleich auch in der durch die Seele als lebendiges Formprincip des Menschenwesens gestalteten sichtbaren Erscheinung des Menschen abdrückt. Die zeitliche Unvollkommenheit

dieses Ausdruckes erklärt sich einfach aus der zeitlichen Unvollendung des Seelenwesens, woraus aber freilich zugleich auch folgt, daß nur in den zum seligen unsterblichen Leben in Gott vollendeten Menschen dereinst Gottes Bild sich wahrhaft darstellen wird — daß, mit anderen Worten, die wahrhafte, ungetrübte Darstellung der Gottebenbildlichkeit (εἰκών) im menschlichen Gesammtwesen durch die actuelle seelische Verähnlichung (ὁμοίωσις) des Menschen mit Gott bedingt ist. Eben so gewiß folgt aber aus dem Gesagten, daß der in Gott vollendete Mensch wahrhaft und wirklich ein leiblich versichtbartes Gottesbild sei, weil die zunächst seelische Qualität der vollkommen actuirten Gottebenbildlichkeit sich auch in der sichtbaren Erscheinung des Menschen vollkommen ausprägt. Potentiell liegt dieser Ausdruck schon in der sichtbaren Erscheinung des noch unvollendeten Zeitmenschen; und es ist daher unzureichend, wenn Thomas Aquinas[1]) die menschliche Leiblichkeit in Bezug auf die ihr ertheilte göttliche Signatur mit allen anderen sichtbaren Werken Gottes auf eine und dieselbe Stufe stellen zu wollen scheint. Die menschliche Leiblichkeit ist der sichtbare Ausdruck eines lebendigen Gottesbildes, nämlich der in ihr sich selbst und ihr Wesen abdrückenden unsterblichen Menschenseele, was die übrigen Dinge und Wesen der Sichtbarkeit nicht sind. Allerdings beschränkt auch Augustinus, auf welchen Thomas, so wie Duns Scotus, sich berufen, seine Untersuchung über das gottebenbildliche Wesen des Menschen auf die Vergleichung des menschlichen Selenwesens mit der göttlichen Wesenheit, und zwar deßhalb, weil er aus Anlaß der christlichen Dreieinigkeitslehre auf die Erörterung dieses Gegenstandes geführt wird, und eine geschöpfliche Aehnlichkeit mit der göttlichen Dreieinheit nur im seelischen Wesen des Menschen zu entdecken vermag. Eine weiter vorgeschrittene Entwickelung des christlich speculativen Denkens führte darauf hin, in der ternaren Gliederung der Gesammtschöpfung einen Reflex und Nachklang der göttlichen Dreieinheit zu erkennen, was freilich nicht mit einer Nachbildung derselben, die wirklich nur in die Seele hineinfällt, identisch ist, aber doch auch zugleich zeigt, daß die Unterscheidung zwischen „Bild" und „Spur" die Arten des Reflexes der

[1]) 1 qu. 93, art. 6.

göttlichen Trias im creatürlichen Sein und Leben nicht erschöpft, und einer Entwickelungsepoche des christlich-philosophischen Denkens entspricht, in welcher dasselbe noch nicht zu einer specifisch-christlichen Conception des speculativen Weltgedankens vorgeschritten war. Wie dieser Schöpfungsdreiklang im dreieinigen Wesen des mikrokosmischen Menschen sich reflectire und der Mensch sowol in der Ganzheit seines doppelseitigen, geistig-sinnlichen Wesens eine lebendige Dreieinheit darstelle, als auch in der Entwickelung seines geistig-seelischen Lebens eine solche entfalte, können wir hier nicht ausführen, sondern müssen die hierauf bezüglichen Erörterungen den nachfolgenden Ausführungen unseres Buches überweisen.

§. 22.

Gottebenbildlichkeit und mikrokosmischer Charakter des Menschen drücken zwei von einander verschiedene, ja zu einander antithetisch sich verhaltende Beschaffenheiten des Menschenwesens aus; die Gottebenbildlichkeit besagt, was der Mensch im Verhältniß zu Gott ist, Mikrokosmus, was er im Verhältniß zum Weltganzen ist. Theodor von Mopsveste setzte das gottebenbildliche Wesen des Menschen in den mikrokosmischen Charakter und in die kosmische Stellung des Menschen, aus welcher sich wol die specifische Art der menschlichen Gottebenbildlichkeit (im Unterschiede von jener der reinen Geister), nicht aber das Gottebenbildlichsein als solches erklärt, welches primär im geistigen Wesen der Menschenseele begründet ist.[1]) Gregor von Nyssa sieht mit Nemesius im Menschen das auf die höchste Stufe der sichtbaren Ordnung gestellte Wesen, welches alle Seins- und Lebensstufen der irdischen Schöpfung in sich faßt und zufolge der Geistnatur seiner Seele zugleich das lebendige Bindeglied der sichtbaren und unsichtbaren Welt ist, somit das gesammte Universum im Kleinen, im verjüngten Nachbilde darstellt. Man kann darüber streiten, ob durch das Gesagte wirklich der mikrokosmische Charakter des Menschenwesens ausgedrückt sei; wer genau zusieht, wird finden, daß eigentlich nur die kosmische Stellung des Menschen bezeichnet

[1]) Ueber den kosmischen Naturalismus Theodor's von Mopsveste vergl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. II. S. 364 f., 370 f.

und der kosmisch universale Charakter des Menschenwesens angedeutet sei; man wird aus dem Angegebenen folgern, daß der Mensch das Weltwesen per eminentiam sei, nicht aber, daß er das Universum im Kleinen in sich fasse. Um den Menschen wahrhaft als Mikrokosmus zu erfassen, müßte die centrale Stellung desselben im Weltganzen nachgewiesen werden, die aber nur aus seiner Bedeutung als kosmisches Gegenbild der göttlichen Absolutheit zu erhärten ist. Der Gedanke dieser Gegenbildlichkeit scheint denn auch im Geiste Theodors von Mopsveste aufgedämmert zu haben; indem er ihn aber mit der Idee der Gottebenbildlichkeit identificirte, verrückte sich ihm nicht nur die kosmische Stellung des von ihm seiner Dignität nach über die Engel gestellten Menschen, sondern es verstellte sich ihm von vorne herein zugleich auch das richtige Verhältniß zum christlichen Heils- und Offenbarungsglauben, dessen Lehren mit den Ideen und Anschauungen eines naturalistischen Kosmismus sich nicht vertragen wollen. Theodor stellt den einseitigen Gegensatz zu den in der griechisch-morgenländischen Kirche vielfach zu Tage getretenen Tendenzen eines platonisirenden Idealismus dar; bei Nemesius tritt diese Denkrichtung in der von ihm noch immer festgehaltenen Ansicht von der Präexistenz der Seelen vor den Leibern, so wie in der etwas losen Fassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele hervor; von diesen Mängeln abgesehen ist sein Werk de natura hominis eines der interessantesten Denkmäler der patristisch-philosophischen Literatur, ja eigentlich die einzige Schrift des patristischen Zeitalters, welche Wesen und Natur des Menschen zum Vorwurfe einer philosophischen Darstellung hat, daher sie seit ihrem Wiederbekanntwerden von jeher einer bevorzugenden Aufmerksamkeit sich zu erfreuen hatte.

§. 23.

Die auf dem Grunde der patristischen Lehrentwickelung und Lehrtradition stehende mittelalterliche Scholastik entwickelte die speculative Anthropologie aus dem Zusammenhange ihres theologischen und philosophischen Lehrgehaltes heraus auf dem Grunde eines verchristlichten und christlich rectificirten Aristotelismus, in dessen Elemente das speculative Erkennen der Scholastiker sich insgemein vermittelte. Erst auf Grund aristotelischer Studien kam es überhaupt zu einer ausführli-

chen und methodischen Darstellung der christlich-theologischen Lehre vom Menschen, und zu einer umfassender angelegten christlich philosophischen Vermittelung dieser Lehre. Thomas Aquinas erkennt den Menschen im Gegensatze zur platonischen Anschauungsweise, die das Einigungsverhältniß zwischen Leib und Seele zu lose fasse, als ein unum per se, als ein substanziell Eines, dessen lebengebendes Princip und essentielle Form die denk- und empfindungsfähige Seele sei. Auf Grund dieser das Ansich des Menschenwesens betreffenden Feststellung werden die Grundbestimmungen desselben im Verhältniß zu Gott und zum Weltganzen d. i. der gottebenbildliche und mikrokosmische Charakter des Menschenwesens entwickelt und zwar so daß die Gottebenbildlichkeit specifisch in die Seele des Menschen verlegt, die mikrokosmische Qualität aber aus dem Gesammtwesen des Menschen als realer Einigung der sichtbaren und unsichtbaren Welt deducirt wird.[1]) Duns Scotus ist mit Thomas Aq. darin einverstanden, daß die intellective Seele die Wesensform des aus Seele und Leib zusammengesetzten Menschenwesens sei, bemängelt aber die thomistische Begründung dieses Satzes; das intellective Denken des Menschen als Menschen könne nicht als Beweisgrund für den Formcharakter der Seele eingesetzt werden, indem es vielmehr nur darum und insofern, als die Seele wirklich Informationsprinzip ist, dem Menschen als solchem zukomme. Thomas mache also etwas zum Beweisgrunde, was aus der zu erweisenden Wahrheit erst als Folge hervorgehe. Ferner verlangt Duns Scotus, daß, wenn von der Seele als Formprincip die Rede ist, nicht übersehen werde, daß der Leib in einer doppelten Hinsicht Subject der Formirung sei, als Sensationsorgan und als Intellectionsorgan; daher die eine und selbe Seele in ihrer doppelten Eigenschaft als Sensationsprincip und Intellectionsprincip auch in doppeltem Sinne Formprincip sei. Dieß ist wohl auch vom thomistischen Standpunkte aus wahr, deutet aber insofern eine Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus an, als sich Thomas unzweifelhaft die Seele inniger in den Leib eingesenkt denkt, als Duns Scotus, der für den Leib als solchen eine

---

1) Eine Gesammtdarstellung der thomistischen Anthropologie in meiner Schrift über Thomas Aq. Bd. II, S. 432—466.

distincte, vom seelischen Informationsprincip verschiedene Form postulirt. Gleichwol ist es ihm mit der intellectiven Seele als Formationsprincip des Menschenwesens vollkommenster Ernst;[1]) nur will er, daß die principiell feststehende Wesensheit auch gehörig im Denken vermittelt werde, und macht nebstbei darauf aufmerksam, daß diese Einheit eine Idee sei, deren vollkommene Verwirklichung sich erst im menschlichen Vollendungsstande darstelle.[2]) Es ist ein cha-

[1]) Anima rationalis qua intellectiva — heißt es bei D. Scotus de rerum principio, qu. 9 — verius ac perfectius unitur humano corpori ut forma, quam quaecunque alia forma suae materiae; ac proinde inter omnes naturae effectus homo magis est unus, ac sit quodcunque aliud compositorum naturalium Forma proportionaliter correspondet materiae; sed forma, quanto minoris perfectionis, tanto paucioribus indiget dispositionibus, ergo illa forma est summe perfecta in genere formarum, cui debetur materia sub omni modo dispositionis. Atqui in corpore humano reperitur dispositio omnis humorum, omnisque nobilitas organorum, saltem ratione consubstantialitatis sensitivae; ergo forma intellectiva est maxime in genere formarum perfecta, ac per hoc intimius unibilis materiae suae: sic igitur actu ei unietur ac perficiet eam. Ostensum est autem, ens et unum sese consequi; secundum ergo hoc verius anima facit unum cum corpore humano, et verius ens, et unitius compositum, quam ulla alia materia cum sua forma . . . . . Deinde, omnis forma perficit et terminat et unit et dat esse materiae suae, ut est ei praesens per substantiam; sed tota ratio praesentialitatis, quae excogitari potest formae ad materiam, in sola forma rationali completur, sicut in termino et in perfectissima formarum; ergo pari perfectione humano corpori unitur etc. (Vgl. Hieronymi de Montefortino Summa theol. Rom, 1728; 5 Voll. fol., Vol. II, g. 288, wo die betreffenden Stellen aus D. Scotus ausgehoben sind.)

[2]) Quemadmodum homo est magis unum et ens omni alia specie naturali, sic idem unus homo est magis homo in statu naturae, in qua est naturaliter conditus, quam in statu naturae lapsae, in quo est naturaliter prostitutus; sic erit etiam magis ens et homo et unus in statu gloriae, in quo erit supernaturaliter restitutus. Quod primum declaro ex proportione ad corpus . . . . secundo, quia modus durandi sequitur modum naturalem essendi . . . . . tertio, esse cujuslibet rei formatur et completur ex unione ejus ad finem — in statu autem innocentiae homo plus fini appropinquabat, in

rakteristischer Zug der Anschauungsweise des Duns Scotus, daß er im Gegensatze zu Thomas die Freiheit und Selbstigkeit der intellectiven Seele entschiedener betont; damit ist von selbst gegeben, daß er ihr Verhältniß zum menschlichen Plasma nicht so innig wie Thomas faßt, erst die in Gott vollendete Seele soll im Leibe innigst sein, und kann es dann ohne Gefährdung ihres geistigen Selbstseins. Die Betonung der Selbstigkeit der intellectiven Seele führt auch in Bezug auf den gottebenbildlichen Charakter der Menschenseele zu Differenzen zwischen der thomistischen und scotistischen Anschauung. Man war beiderseits darüber einig, daß der gottebenbildliche Charakter des Menschen der Seele inhärire, und diese ein Bild des dreieinigen Gottes darstelle. Während aber Thomas diesen gottebenbildlichen Charakter darin sieht, daß sie fähig ist, Gott zu erkennen und zu lieben, und somit den ewigen Hervorgang der Erkenntniß und der Liebe in Gott, oder das Mysterium der göttlichen Dreieinheit im ethisch-religiösen Leben nachzubilden, erkennt Duns Scotus in der Dreiheit von memoria, intellectus und voluntas schon an sich, und ohne Beziehung der Acte dieser Potenzen auf Gott eine actuale Nachbildung der göttlichen Dreieinheit, und glaubt überdieß, daß die thomistische Erklärungsweise unvermögend sei, eine wahrhafte Dreieinheit der Seele ersichtlich zu machen, da die beiden principia intelligendi und volendi weder unter sich noch zum Wesen der Seele sich so verhalten, wie Wort und Geist in Gott zum göttlichen Vater sich verhalten. Die Contradistinguirung jener beiden principia gegen das Wesen der Seele führe auf eine Dualität, und das intelligere und diligere für sich genommen sei auch nur eine Dualität.

§. 24.

Die anthropologischen Erörterungen der speculativen Scholastik stehen durchweg auf dem Grunde eines speculativen Kosmismus, der

---

statu gloriae magis adhuc .... quarto, operatio sequitur esse, in statu autem gloriae operationes sunt naturaliores et nobiliores .... denique, quanto forma verius unitur, tanto materia est in majori obedientia ad formam, hoc autem quantum ad omne genus operationis complebitur in statu gloriae. De rerum principio qu. 9. (Vgl. Hieron. de Montefort. o. c. Vol. II, p. 289.)

bei Thomas am ebenmäßigsten durchgebildet ist. Auch Duns Scotus steht auf dem Grunde dieses Kosmismus, ja er fußt theilweise energischer auf demselben, wenn er im Menschen nicht bloß das mikrokosmische Bindeglied der geistigen und sinnlichen Welt, sondern das eigentliche Schlußglied der Schöpfung erkennt,[1]) und das selbstheitliche Wesen desselben entschieden betont. Eben dieser letztere Punct entrückt ihn aber schon theilweise der streng sachlichen Haltung der Scholastik und damit auch den im speculativen Peripatetismus gegebenen Grundlagen derselben; er vertritt der thomistischen Lehre gegenüber ein oppositionelles Element, in welchen hin und wieder neben dem ohne speculativer Vermittelung urgirten ethischen Momente ein naturalistisches Moment vorschlägt, das freilich durch einen strengen Supranaturalismus sofort wieder niedergehalten und praktisch unschädlich gemacht wird, aber bereits deutlich merken läßt, daß das kosmische Bewußtsein mit dem christlich gläubigen nicht mehr harmonisch in der Kraft eines speculativen Denkens verschmolzen sei. Die Subjectivirung des scholastischen Wahrheitsbegriffes durch Durand von St. Pourçain war gleichbedeutend mit dem Verzichte auf ein speculatives Erkennen; der Nominalismus Occam's drückte das natürliche Erfahrungswissen zu einem rohen Empirismus herab, dem natürlich auf dem Gebiete des gläubigen Erkennens ein ebenso roher theologischer Empirismus entsprechen mußte. Angesichts dessen zog sich das nach ideeller Vertiefung begehrende christliche Denken und Fühlen auf das Gebiet der Mystik zurück, die schon durch ihren Namen eine geistige Abwendung von der kosmischen Wirklichkeit aus-

[1]) Creavit Deus in primis operibus duarum creatuarum differentias, nempe spiritualem et corporalem, ad quas omnis creata multitudo aliquo modo spectaret et reduceretur. Omnis enim creatura ad unam vel ad alteram, vel ad compositum ex ipsis reducitur. Et sub his gradibus ordine admirabili per immediatos gradus a creatura, quae est prope se, ad illam quae est prope nihil, conjungendo infima superiorum supremis inferiorum processit, quasi lineam rectam pertrahendo. Sed quia linea recta est imperfecta, ideo in fine operum suorum lineam rectam in circulum reflexit, dum in eo faciens hominem, creaturam spiritualem et corporalem in unitate suppositi univit. De rerum principio qu. 12, n. 4.

drückt, und allerdings nicht darnach angethan war, dem christlichen Erkenntnißtriebe volles Genügen zu verschaffen, aber die Verinnerlichung des christlichen Denkens förderte, die kirchliche Theologie in die Sprache des lebendigen christlichen Gefühles und in geistig tiefe Intuition umsetzte, und dem christlichen Gemüthe ein tiefinniges Genügen verschaffte. Der geistige Kerngehalt aller christlichen Mystik ist die Idee des inneren Geistmenschen, der aus dem frommen christlichen Leben herausgeboren werden soll; das wechselseitige Eingehen Gottes in den Menschen und des Menschen in Gott, die Transformation alles Denkens, Fühlens, Wollens in ein heiliges, gotterfülltes Denken, Fühlen, Wollen, der Aufgang der heiligen Dreieinigkeit im gläubigen Christenherzen, die innige Einigung mit Gott in den verborgenen Tiefen der Seele, die aus diesen Tiefen heraus sich vollziehende Ausgeburt des Sohnes Gottes im inneren Menschen — dieß sind die der Mystik vorschwebenden Ideale, die Ideale der innerlich und seelisch vollendeten Christlichkeit. Diese Versenkung in die Mysterien des christlichen Heilslebens entbehrt jedoch auch nicht eines bestimmten, für die speculative Anthropologie sich absetzenden Geistgehaltes; es ist die christliche Persönlichkeitsidee, die in den Speculationen der Mystiker aufdämmert, und damit einen im christlichen Denken geborgenen Gedankenkeim weckte, der in der weiteren Entwickelung der christlichen Speculation nothwendig auch einmal durchbrechen mußte. In der speculativen Scholastik, die sich vorwiegend gegenständlich verhielt, war er durch die speculativen Erörterungen über Wesen und Natur des Menschen, also über dasjenige, was, obschon es das Personsein des Menschen bedingt, doch nicht das Personsein des Menschen selber ist, zurückgedrängt; die scholastische Speculation hat eine Definition der Person, aber keinen Begriff der Persönlichkeit; bei Duns Scotus drängte er sich in unspeculativer Unmittelbarkeit hervor, nnd blieb darum ein unfruchtbarer Ansatz, er war eine bloße Mahnung und Hinweisung auf ein Gedankenelement, in welchem das an der Scholastik entwickelte speculative Denken sich zu vertiefen hatte, wenn es über sich selbst hinausgeführt und zu einer höheren Stufe der speculativen Denkentwickelung emporgehoben werden sollte. Dieses Element war nun wol kein anderes, als das der speculativen Scholastik selber schon im-

manente mystische Element, das jedoch erst in seiner Loslösung von der Scholastik zur Freiheit innigerer Selbstvertiefung gelangen konnte, ohne jedoch in dieser Isolirung durch sich selber in speculativer Beziehung wahrhaft zeugungskräftig zu sein. Wenn die peripatetische Scholastik, um eine christlich ideelle Tiefe zu erlangen, mystische Elemente in sich aufzunehmen hatte, so mußte die von der Scholastik losgelöste Mystik ihrerseits wieder mit reichen Elementen kosmischer Erfahrung befruchtet werden, um einen wahrhaften und vollen speculativen Gehalt zu erlangen. Dann erst war sie auch im Stande, den ächt speculativen Begriff der Persönlichkeit, die christliche Idee der weltmächtigen Persönlichkeit aus sich heraus zu setzen. Die Philosophie aber, welche diesen Begriff hat, ist nicht mehr bloße Mystik, die, obwol wesentliche Vorbedingung zur Erringung desselben, in ihrer einseitigen Abkehr von der kosmischen Wirklichkeit bei speculativem Vorgehen der Gefahr einer pantheisirenden Verflüchtigung der menschlichen Selbstheit sich nicht ganz zu entziehen vermochte. Der Begriff der weltmächtigen Persönlichkeit begründet sich aber auch nicht in der einseitigen Beschränkung des speculativen Denkens auf die Beziehungen des Menschen zum sichtbaren Naturdasein; darum konnte ihn die Scholastik nicht haben, er tritt wesentlich erst in der Reflexion auf das ethisch-geschichtliche Culturdasein des Menschen in sein Recht und in seine Bedeutung ein.[1]) Der weltmächtige Mensch repräsentirt sich in den Errungenschaften und Leistungen der sittlichen Culturarbeit und Culturthätigkeit der Menschen und der Völker, in großartigen, ihre zeitlich-irdische Lebensaufgabe mit Kraft und Sicherheit ergreifenden und vollführenden

---

[1]) Um Mißdeutungen des Gesagten zuvorzukommen, wird hier ausdrücklich bemerkt, daß es sich um den actualen (d. h. in Wirklichkeit hervorgestellten Persönlichkeitsbegriff handle. Potentiell war er gewiß auch in den Denkanschauungen der speculativen Scholastik vorhanden: die von der speculativen Scholastik erkannte dominante Stellung des Menschen im Bereiche der sichtbaren Erdenwirklichkeit involvirt durch sich selber den Persönlichkeitscharakter des Menschen, den Charakter eines weltmächtigen persönlichen Seins und Wesens. Es lag jedoch außer dem Bereiche der Scholastik auf die Sphäre, in welcher — und auf die Bedingungen, unter welchen sich dieser Charakter actualisirt, zu reflectiren.

Menschen, in großen Personen und Charakteren; der weltmächtige Mensch gehört wesentlich dem ethisch-geschichtlichen Culturdasein der Menschheit an, und darum kann auch nur eine auf diese Art und Form des menschlichen Weltdaseins reflectirende Speculation den speculativen Begriff der Persönlichkeit aus sich hervorbilden. Die ausschließlich auf das Gebiet der Naturerfahrung sich beschränkende scholastische Speculation blieb beim Begriff der Person stehen. Wundern wir uns nicht, wenn wir jenen speculativen Begriff auch bei Nikolaus von Cusa nicht finden, dessen speculativer Kosmismus im Elemente der Mystik sich mit sich selber vermittelte und auf einen christosophischen Pankosmismus angelegt war; die anthropologische Idee tritt bei ihm, wie bei dem spätern Leibniz, aus dem kosmischen Universalismus seiner speculativen Anschauungen noch nicht mit ganzer und voller Concretheit heraus. Sein speculatives Denksystem ist speculativer Individualismus; er hat die speculative Idee der Individualität, aber nicht jene der Persönlichkeit. Er trägt ein großartiges universalkirchliches Bewußtsein in sich, in welchem er die Besonderheiten der Nationen mit der Idee der Gesammtkirche, und diese in sich selber zu vermitteln bestrebt ist; darin jedoch, und in der Zurückführung der kirchlichen Gesammtordnung auf allgemeine kosmische Ordnungsverhältnisse schließt sich der Kreis seines speculativen Denkens ab. Er steht, zufolge seiner Zeitstellung, noch ganz innerhalb der christlich-theologischen Betrachtungsweise der menschlichen Zeit- und Weltverhältnisse.[1]) Nun ist allerdings diese Betrachtungsweise eine grundhafte und maßgebende, die sich, die Sache rein historisch genommen, jeder später folgenden Denkentwickelung als lebendiger tragender Grund aller christlichen Ueberzeugtheit subjicirt; eben so gewiß aber ist es, daß von ihr allein aus nicht Alles erreicht und geistig bewältiget wird, was in den Kreis des speculativen Denkens fällt. So konnte denn auch die Persönlichkeitsidee erst

[1]) Eine nähere Würdigung der Cusanischen Philosophie nach ihrem speculativen Gehalte und Werthe an sich, so wie in ihrem Verhältniß zur speculativen Scholastik und nach ihrer allgemeinen Stellung in der Geschichte der christlichen Philosophie ist von uns an anderen Orten versucht worden; vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. III, S. 746 ff. — Ueber Wesen und Aufgabe der christl. Philos. (Schaffhausen, 1867) S. 95.

unter den entsprechenden Anregungen einer in relativer Unabhängigkeit von christlich-theologischer Forschung vorgeschrittenen geistigen Welt- und Culturentwickelung sich als denknothwendige, und ihre philosophische Vermittelung heischende Idee ankündigen. Ja eben erst in Folge seines Hinübertrittes auf das Gebiet der freiweltlichen Forschung konnte das christlich-philosophische Denken dahin kommen, daß es nach einer Reihe vor Vor- und Zwischenstufen endlich beim Menschen als specifischen Gegenstande seiner Forschung anlangte, und im Unterschiede und Gegensatze zur christlich-theologischen Forschung und Erkenntnißart als specifisch anthropologische sich zu begründen strebte.

§. 25.

Die Philosophie der christlichen Weltzeit nahm den Charakter eines freiweltlichen Denkens und Forschens an zufolge ihres Bruches mit dem speculativen Peripatetismus der Scholastik, der gegenüber den Fortschritten und Entdeckungen im Gebiete der natürlichen Weltkunde nicht länger mehr haltbar schien. Die gesammte scholastisch-peripatetische Physik und Kosmologie erschien den mit der rechnenden und experimentirenden Naturkunde beschäftigten Denkern und Forschern als eine dem äußeren Scheine der Dinge abgeborgte Fiction, welche den Mangel einer reellen Erkenntniß der Dinge und ihrer wirklichen Beschaffenheiten durch leere Namen und hohle Abstractionen zu decken versuche. So verhalte es sich mit dem peripatetischen Substanzbegriffe und Formbegriffe, mit der Lehre von den Qualitäten der Naturdinge; sofern nun die aristotelische Metaphysik über dem Grunde der aristotelischen Physik sich erhebe, und der gesammte metaphysische Denkhabitus der peripatetischen Doctrin an jener Scheinphysik und in geistiger Conformität mit derselben sich entwickelt habe, müsse die gesammte scholastisch-peripatetische Philosophie als ein veraltetes und untaugliches Denk- und Formengerüst bei Seite geschoben werden. Soweit nun eben der speculative Peripatetismus die lebendige Form und Fassung gewesen war, in welcher die Gesammtheit des weltlichen Erkennens der im Elemente desselben speculativen Peripatetismus vermittelten christlich-theologischen

Wiederherstellung dessen sehen, was der gottgeschaffene erste Mensch am Anfang seiner irdischen Zeit gewesen. Mit Recht hat in Beziehung hierauf die christlich-kirchliche Theologie hervorgehoben, daß es sich im Heils- und Rettungswerke Christi nicht um eine Wiederherstellung des ursprünglichen Menschheitszustandes, sondern um eine Erhebung des in Christus zu erneuernden gefallenen Menschen in einen Vollkommenheitszustand höherer Art, als jener des ursprünglichen Menschen gewesen, aber mit unwiderbringlichem zeitlichem Verluste der integritas naturalis des ursprünglichen Menschen, handle; die alte Naturherrlichkeit des ersten ursprünglichen Menschen ist für alle irdische Zeit dahin, und die darin begründete Würde eines sichtbaren Repräsentanten Gottes und priesterlichen Mittlers zwischen Gott und der sichtbaren Schöpfung hatte einer höheren, erhabeneren Repräsentation Gottes in der Erscheinung Christi zu weichen, welcher der gefallenen Menschheit gegenüber das darstellen sollte, was der erste Mensch in seinem ursprünglichen Zustande der sichtbaren irdischen Schöpfung gegenüber dargestellt hatte. Sofern in und mit dem Menschen auch die in die Folgen seines Falles hineingezogene sichtbare Natur erneuert, und überhaupt die gesammte sichtbare Schöpfung dereinst von der Kraft der Segnungen Christi durchdrungen und in ihnen verklärt werden soll, ist Christus auch, jedoch abermals in höherem und erhabenerem Sinne, in das ursprüngliche Verhältniß Adams zur sichtbaren Schöpfung eingetreten, und demzufolge in ihm überhaupt die Idee des Menschen im höheren Sinne aufgehoben. Man kann nicht sagen, daß die christlich-philosophische Erklärung der menschlichen Gottebenbildlichkeit der in dieser christlich-kirchlichen Idee des gottmenschlichen Heilswerkes enthaltenen Idee des Menschen vollkommen gerecht zu werden gewußt hätte; man übersah, daß die Idee des Menschen erst durch den in Gott vollendeten Menschen erschöpft werde, und hielt sich demnach in der Explication derselben einzig an das unmittelbar durch das Wesen des zeitlich unvollendeten Menschen Gegebene. Daher die Beschränkung der Gottebenbildlichkeit auf den inneren seelischen Menschen, dem sie wol primär zukommt, jedoch so, daß sie sich zugleich auch in der durch die Seele als lebendiges Formprincip des Menschenwesens gestalteten sichtbaren Erscheinung des Menschen abdrückt. Die zeitliche Unvollkommenheit

dieſes Ausdruckes erklärt ſich einfach aus der zeitlichen Unvollendung des Seelenweſens, woraus aber freilich zugleich auch folgt, daß nur in den zum ſeligen unſterblichen Leben in Gott vollendeten Menſchen dereinſt Gottes Bild ſich wahrhaft darſtellen wird — daß, mit anderen Worten, die wahrhafte, ungetrübte Darſtellung der Gottebenbildlichkeit (εἰκών) im menſchlichen Geſammtweſen durch die actuelle ſeeliſche Verähnlichung (ὁμοίωσις) des Menſchen mit Gott bedingt iſt. Eben ſo gewiß folgt aber aus dem Geſagten, daß der in Gott vollendete Menſch wahrhaft und wirklich ein leiblich verſichtbartes Gottesbild ſei, weil die zunächſt ſeeliſche Qualität der vollkommen actuirten Gottebenbildlichkeit ſich auch in der ſichtbaren Erſcheinung des Menſchen vollkommen ausprägt. Potentiell liegt dieſer Ausdruck ſchon in der ſichtbaren Erſcheinung des noch unvollendeten Zeitmenſchen; und es iſt daher unzureichend, wenn Thomas Aquinas[1]) die menſchliche Leiblichkeit in Bezug auf die ihr ertheilte göttliche Signatur mit allen anderen ſichtbaren Werken Gottes auf eine und dieſelbe Stufe ſtellen zu wollen ſcheint. Die menſchliche Leiblichkeit iſt der ſichtbare Ausdruck eines lebendigen Gottesbildes, nämlich der in ihr ſich ſelbſt und ihr Weſen abdrückenden unſterblichen Menſchenſeele, was die übrigen Dinge und Weſen der Sichtbarkeit nicht ſind. Allerdings beſchränkt auch Auguſtinus, auf welchen Thomas, ſo wie Duns Scotus, ſich berufen, ſeine Unterſuchung über das gottebenbildliche Weſen des Menſchen auf die Vergleichung des menſchlichen Selenweſens mit der göttlichen Weſenheit, und zwar deßhalb, weil er aus Anlaß der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre auf die Erörterung dieſes Gegenſtandes geführt wird, und eine geſchöpfliche Aehnlichkeit mit der göttlichen Dreieinheit nur im ſeeliſchen Weſen des Menſchen zu entdecken vermag. Eine weiter vorgeſchrittene Entwickelung des chriſtlich ſpeculativen Denkens führte darauf hin, in der ternaren Gliederung der Geſammtſchöpfung einen Reflex und Nachklang der göttlichen Dreieinheit zu erkennen, was freilich nicht mit einer Nachbildung derſelben, die wirklich nur in die Seele hineinfällt, identiſch iſt, aber doch auch zugleich zeigt, daß die Unterſcheidung zwiſchen „Bild“ und „Spur“ die Arten des Reflexes der

[1]) 1 qu. 93, art. 6.

göttlichen Trias im creatürlichen Sein und Leben nicht erschöpft, und einer Entwickelungsepoche des christlich-philosophischen Denkens entspricht, in welcher dasselbe noch nicht zu einer specifisch-christlichen Conception des speculativen Weltgedankens vorgeschritten war. Wie dieser Schöpfungsdreiklang im dreieinigen Wesen des mikroskosmischen Menschen sich reflectire und der Mensch sowol in der Ganzheit seines doppelseitigen, geistig-sinnlichen Wesens eine lebendige Dreieinheit darstelle, als auch in der Entwickelung seines geistig-seelischen Lebens eine solche entfalte, können wir hier nicht ausführen, sondern müssen die hierauf bezüglichen Erörterungen den nachfolgenden Ausführungen unseres Buches überweisen.

§. 22.

Gottebenbildlichkeit und mikrokosmischer Charakter des Menschen drücken zwei von einander verschiedene, ja zu einander antithetisch sich verhaltende Beschaffenheiten des Menschenwesens aus; die Gottebenbildlichkeit besagt, was der Mensch im Verhältniß zu Gott ist, Mikrokosmus, was er im Verhältniß zum Weltganzen ist. Theodor von Mopsveste setzte das gottebenbildliche Wesen des Menschen in den mikrokosmischen Charakter und in die kosmische Stellung des Menschen, aus welcher sich wol die specifische Art der menschlichen Gottebenbildlichkeit (im Unterschiede von jener der reinen Geister), nicht aber das Gottebenbildlichsein als solches erklärt, welches primär im geistigen Wesen der Menschenseele begründet ist.[1]) Gregor von Nyssa sieht mit Nemesius im Menschen das auf die höchste Stufe der sichtbaren Ordnung gestellte Wesen, welches alle Seins- und Lebensstufen der irdischen Schöpfung in sich faßt und zufolge der Geistnatur seiner Seele zugleich das lebendige Bindeglied der sichtbaren und unsichtbaren Welt ist, somit das gesammte Universum im Kleinen, im verjüngten Nachbilde darstellt. Man kann darüber streiten, ob durch das Gesagte wirklich der mikrokosmische Charakter des Menschenwesens ausgedrückt sei; wer genau zusieht, wird finden, daß eigentlich nur die kosmische Stellung des Menschen bezeichnet

[1]) Ueber den kosmischen Naturalismus Theodor's von Mopsveste vergl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. II. S. 364 f., 370 f.

drückt, und allerdings nicht darnach angethan war, dem christlichen Erkenntnißtriebe volles Genügen zu verschaffen, aber die Verinnerlichung des christlichen Denkens förderte, die kirchliche Theologie in die Sprache des lebendigen christlichen Gefühles und in geistig tiefe Intuition umsetzte, und dem christlichen Gemüthe ein tiefinniges Genügen verschaffte. Der geistige Kerngehalt aller christlichen Mystik ist die Idee des inneren Geistmenschen, der aus dem frommen christlichen Leben herausgeboren werden soll; das wechselseitige Eingehen Gottes in den Menschen und des Menschen in Gott, die Transformation alles Denkens, Fühlens, Wollens in ein heiliges, gotterfülltes Denken, Fühlen, Wollen, der Aufgang der heiligen Dreieinigkeit im gläubigen Christenherzen, die innige Einigung mit Gott in den verborgenen Tiefen der Seele, die aus diesen Tiefen heraus sich vollziehende Ausgeburt des Sohnes Gottes im inneren Menschen — dieß sind die der Mystik vorschwebenden Ideale, die Ideale der innerlich und seelisch vollendeten Christlichkeit. Diese Versenkung in die Mysterien des christlichen Heilslebens entbehrt jedoch auch nicht eines bestimmten, für die speculative Anthropologie sich absetzenden Geistgehaltes; es ist die christliche Persönlichkeitsidee, die in den Speculationen der Mystiker aufdämmert, und damit einen im christlichen Denken geborgenen Gedankenkeim weckte, der in der weiteren Entwickelung der christlichen Speculation nothwendig auch einmal durchbrechen mußte. In der speculativen Scholastik, die sich vorwiegend gegenständlich verhielt, war er durch die speculativen Erörterungen über Wesen und Natur des Menschen, also über dasjenige, was, obschon es das Personsein des Menschen bedingt, doch nicht das Personsein des Menschen selber ist, zurückgedrängt; die scholastische Speculation hat eine Definition der Person, aber keinen Begriff der Persönlichkeit; bei Duns Scotus drängte er sich in unspeculativer Unmittelbarkeit hervor, nnd blieb darum ein unfruchtbarer Ansatz, er war eine bloße Mahnung und Hinweisung auf ein Gedankenelement, in welchem das an der Scholastik entwickelte speculative Denken sich zu vertiefen hatte, wenn es über sich selbst hinausgeführt und zu einer höheren Stufe der speculativen Denkentwickelung emporgehoben werden sollte. Dieses Element war nun wol kein anderes, als das der speculativen Scholastik selber schon im-

manente mystische Element, das jedoch erst in seiner Loslösung von der Scholastik zur Freiheit innigerer Selbstvertiefung gelangen konnte, ohne jedoch in dieser Isolirung durch sich selber in speculativer Beziehung wahrhaft zeugungskräftig zu sein. Wenn die peripatetische Scholastik, um eine christlich ideelle Tiefe zu erlangen, mystische Elemente in sich aufzunehmen hatte, so mußte die von der Scholastik losgelöste Mystik ihrerseits wieder mit reichen Elementen kosmischer Erfahrung befruchtet werden, um einen wahrhaften und vollen speculativen Gehalt zu erlangen. Dann erst war sie auch im Stande, den ächt speculativen Begriff der Persönlichkeit, die christliche Idee der weltmächtigen Persönlichkeit aus sich heraus zu setzen. Die Philosophie aber, welche diesen Begriff hat, ist nicht mehr bloße Mystik, die, obwol wesentliche Vorbedingung zur Erringung desselben, in ihrer einseitigen Abkehr von der kosmischen Wirklichkeit bei speculativem Vorgehen der Gefahr einer pantheisirenden Verflüchtigung der menschlichen Selbstheit sich nicht ganz zu entziehen vermochte. Der Begriff der weltmächtigen Persönlichkeit begründet sich aber auch nicht in der einseitigen Beschränkung des speculativen Denkens auf die Beziehungen des Menschen zum sichtbaren Naturdasein; darum konnte ihn die Scholastik nicht haben, er tritt wesentlich erst in der Reflexion auf das ethisch-geschichtliche Culturdasein des Menschen in sein Recht und in seine Bedeutung ein.[1]) Der weltmächtige Mensch repräsentirt sich in den Errungenschaften und Leistungen der sittlichen Culturarbeit und Culturthätigkeit der Menschen und der Völker, in großartigen, ihre zeitlich-irdische Lebensaufgabe mit Kraft und Sicherheit ergreifenden und vollführenden

---

[1]) Um Mißdeutungen des Gesagten zuvorzukommen, wird hier ausdrücklich bemerkt, daß es sich um den actualen (d. h. in Wirklichkeit hervorgestellten Persönlichkeitsbegriff handle. Potentiell war er gewiß auch in den Denkanschauungen der speculativen Scholastik vorhanden: die von der speculativen Scholastik erkannte dominante Stellung des Menschen im Bereiche der sichtbaren Erdenwirklichkeit involvirt durch sich selber den Persönlichkeitscharakter des Menschen, den Charakter eines weltmächtigen persönlichen Seins und Wesens. Es lag jedoch außer dem Bereiche der Scholastik auf die Sphäre, in welcher — und auf die Bedingungen, unter welchen sich dieser Charakter actualisirt, zu reflectiren.

substanz zu ihrer lebendigen Umkleidung hat. Als das im Haupte Thronende ist sie das Obere, als das von der Gehirnsubstanz Umkleidete das Innere im Verhältniß zu dem im fertigen Gebilde nach Außen gestellten Leibe. Den Leib außer sich haltend und unter sich stellend affirmirt sich die Seele als dasjenige, was sie im Unterschiede vom materiellen Leibe ist, als Geistnatur; das Thronen der Seele im Haupte bedeutet ihr Einwohnen im Menschen als Geist. Demzufolge konnte auch die carteſische Schule trotz ihres Nullibismus sich veranlaßt fühlen, nach einem specifischen Sitze der Seele im Haupte zu fragen — eine Frage, die seither oft von Psychologen sowohl wie von Physiologen ventilirt wurde, und ganz bestimmt auch ihre Berechtigung hat; obschon, wie beim Verhältniß der Seele zu dem in ihr gefaßten Gesammtleibe, so speciell auch hier, nämlich hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Leibe als Sensations- und Wirkungsorgan, abermals nur von einer specifischen Art des Fassens und Gefaßtseins der Seele am Centralsitze des bewußten und selbstthätigen Lebens im Menschen die Rede sein kann. Als Gefaßtes erscheint da die Seele zufolge ihrer Empfindungsfähigkeit, als fassendes bekundet sie sich im willkürlichen Bewegen der Leibesorgane. Gleichwie aber die Sensations- und Bewegungsnerven nicht an irgend einer besonderen Stelle gleichsam in eine letzte höchste Spitze zusammenlaufen und irgend einen besonderen bestimmten Punkt als Sitz oder Ort der seelischen Sinnesapperception und Ausgangsort der willkürlichen Leibesbewegung anzeigen, so wird man überhaupt nicht irgend einen räumlichen Punct im Haupte als specifischen Seelensitz zu nehmen, sondern im Nervensystem, so weit es im Haupte centrirt, sich den von der Seele umgriffenen Gesammtleib in den unsichtbaren Ort der Seele hineingenommen zu denken haben, was sich bereits äußerlich sichtbar in der aufrechten Haltung des Menschen zu erkennen gibt. Hieraus ergibt sich in Bezug auf die Seele der Begriff eines lebendigen Principes, welches die Macht hat, das ihr eignende Leibesgebilde wenigstens relativ dem Machtbereiche der irdischen Schwere zu entziehen; der Leib ist so weit, als er in den Machtbereich der Seele gerückt ist, dem Machtbereich der kosmischen Schwere entrückt. Man wird es als eine, freilich sehr abgeschwächte Nachwirkung von More's Gedanken über die Raumfassung der Gei-

ster und Seelen anzusehen haben, wenn Newton, der Entdecker der Gravitationskraft, zufolge des Vergleiches, den er zwischen dem Sensorium commune des Menschenorganismus und dem unbegränzten allumfassenden Weltraume als einem, so zu sagen, Gott eignenden Sensorium zieht, wenigstens für das über den Bereich der physischen Massenattraction hinausgestellte Vorstellungs- und Denkleben der Seele eine Art geistiger Raumfassung der Seele in Anspruch nimmt, — aber freilich in jener dem physikalisch-empiristischen Denken eigenen Weise, welche den tieferen, in diesem Vergleiche sich aussprechenden Gedanken völlig niederhielt, und Leibnizen einzig zu einer einseitigen Negation desselben veranlaßte.[1]) Der wahre Sinn des Vergleiches ist, daß, wie im mikrokosmischen Leibe die sichtbare Wirklichkeit als stoffliche in den Ort der Seele hineingerückt ist, so mittelst des Leibes als Sensationsorganes dieselbe Wirklichkeit auch bildlich in die innere geistige Selbstfassung der Seele hineingenommen und als ideales Weltbild aus derselben herausgesetzt werden soll. Die Seele hat somit ein ideales und ein räumliches Fassungsvermögen; was schließlich auf den Gedanken zurückleitet, daß die Seele die allgemeine Weltform, die specifische Form des kosmischen Seins als solchen sei, welche bestimmt ist, dasselbe in aller Weise, real und ideal, stofflich und bildlich in sich hineinzunehmen und geformt aus ihrem eigenen Orte hervorzustellen. Dieß wäre also die, mittelst der aus der nachscholastischen Philosophie hervorgesetzten Denkelemente vollzogene, Rückvermittelung der abstract-dualistischen nachscholastischen Anthropologie in die morphologische Anschauungsweise der speculativen Scholastik.

Die Seele ist als active Raumfassung wesentlich überräumlich, daher man nicht mit J. H. Fichte (vgl. Unten §. 27) von einer Verräumlichung oder Verleiblichung der Seele reden kann. Gegen eine Annahme solcher Art streitet schon der von Fichte urgirte teleologische Zusammenhang der Dinge, vermöge dessen das Niedere im Höheren sich zu vollenden hat, also dessen Actualität, in jener Hinsicht wenigstens, in welcher es sich in demselben zu vollenden hat, als vorhanden voraussetzt. Darum ist Gottes absolut vollendetes Sein die absolute Voraussetzung des gesammten teleologischen Weltprocesses; und jedes selbstmächtige Höhere kann nur insofern und insoweit, als es bereits in sich vollendet ist, das in seinen Machtbereich

[1]) Vgl. Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke sur Dieu, l'âme, l'espace, la durée, etc. in Leibnitii Opp. (ed. Erdmann) p. 746 ff.

Anschauung der Dinge eingeordnet war, wurde durch den Bruch mit jenem Erkenntnißelemente auch eine relative Emancipation des philosophischen Denkens und Erkennens von der christlich-kirchlichen Theologie eingeleitet, welche je nach Umständen in einen förmlichen Bruch zwischen beiden, in eine völlige Abkehr der Philosophie von der christlich-theologischen Anschauungsweise umschlagen konnte. Von diesen Aenderungen mußte natürlich auch der im Mittelpunkte einer lebendigen Welterkenntniß stehende speculative Begriff vom Menschen afficirt werden; die christlich-theologische Ausbildung der Lehre vom Menschen war mit dem aristotelischen Formbegriffe so enge verwachsen, daß die Incongruenz zwischen peripatetischer und antiperipatetischer Anschauungsweise an diesem principalen philosophischen Denkobjecte alsbald zu Tage treten mußte. Dieß zeigte sich denn sofort an der Anthropologie der carteſischen Schule, die in ihrem unvermittelten Dualismus die Folgen des Abgehens vom scholastischen Formbegriffe zur Erscheinung brachte, und in den gezwungenen, einem unbefangenen Denken widerstrebenden Auffassungen, zu welchen sie hintrieb, den Beweis lieferte, daß den speculativen Denkvoraussetzungen, auf welchen die scholastisch-kirchliche Auffassung des Menschen ruhte, denn doch ein tieferer geistiger und ideeller Gehalt einwohne, als das am Formalismus der veralteten scholastisch-peripatetischen Welt- und Naturerklärung irre gewordene Zeitalter anzunehmen geneigt war. In Wahrheit kam die gesammte von Carteſius aufgestellte Natur- und Welterklärung einer Emancipation des weltforschenden Denkens von dem unabweislich zu postulirenden realen Formprincipe einer speculativen Welterklärung gleich; dieß bestätiget sich schon in seinem Begriffe von der Materie, die er, der bewältigenden Form entkleidet, in's Unendliche sich ausdehnen lassen muß. Die Materie hat keine Fassung, sie ist selber ihre Fassung; Ausdehnung und Materie sind dem Carteſius identische Begriffe. Die unendliche Theilbarkeit der Materie muß ihre absolute Gestaltungsfähigkeit erklärlich machen; ihre Gestaltungen sind aber eben nur Massenhäufungen, kunstreiche Mischungen und Zusammensetzungen, niemals plastische Gebilde, weil es keine plastischen Formprincipien gibt. Der Begriff des Lebendigen ist ein Scheinbegriff, die Thiere sind empfindungslose Automaten. Gott ist nicht der oberste, sondern der einzige Gestalter der Dinge,

die Gestaltgebung vermittelt sich durch die von ihm ausgehende Bewegung der Materie. Demzufolge ist er — folgert Geulincx hieraus ganz ernsthaft — auch der Beweger der Glieder und Organe des Menschenleibes, welche die Seele in Bewegung setzen will, und selber zu bewegen glaubt; sie glaubt aber dieß fälschlich, weil Geist und Materie zwei streng von einander geschiedene Seinsweisen sind, welche nicht unmittelbar aufeinander wirken können. Die Unmöglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Seele und Leib wird auch von Leibniz festgehalten, obschon aus einem anderen, aus Leibnizens Monadologie sich ergebenden Grunde; eben so lehnt Leibniz die von Cartesius postulirte göttliche Intervention für jeden einzelnen Act des wechselseitigen Aufeinanderwirkens von Seele und Leib ab, und substituirt dem Systeme des sogenannten Occasionalismus jenes der prästabilirten Harmonie. Spätere ließen die Frage, wie die Materie auf den Geist, der Geist auf die Materie wirken könne, als ein metaphysisch abstractes Problem einfach fallen, und hielten sich an die im Sinne eines empiristischen Philosophismus gedachte Theorie des mutuus influxus physicus zwischen Seele und Leib oder Geist und Leib, wobei freilich die Seele zu einem physischen Kraftprincip herabgesetzt und die Spiritualität der Seele bedroht schien, was die Cartesianer den Lockeanern gegenüber hervorzuheben nicht unterließen.

Ist denn aber — konnten die Lockeaner fragen — die Seele nicht wirklich ein natürliches Kraftprincip, und besteht nicht wirklich ein unmittelbarer Wechselverkehr zwischen Leib und Seele? Auf diese beiden Instanzen gab es vom Standpunkte der cartesischen Philosophie aus keine ausreichende Antwort; die Cartesianer hatten wirklich durch ihren abstracten Spiritualismus das lebendige Band der Einigung zwischen Geist und Leib im Menschen gebrochen, und die ihnen gegenübergetretenen Empiristen hatten das Verdienst, den im unbefangenen Denken feststehenden Begriff des Menschen nach der Einheit und Totalität seines Wesens wenigstens in Bezug auf die dem natürlichen Erfahrungsdenken sich nahe legenden Momente aufrecht zu erhalten. Den ganzen und vollen Begriff des Menschen in der ungebrochenen Einheit und Totalität seiner Momente hatten sie freilich nicht; die empirische Erkenntniß eines Objectes ist immer eine unzulängliche und erschöpft niemals die Idee desselben. Anderer-

seits aber regte die empiristische Reflexion auf Natur und Beschaffenheit des Menschenwesens die Beachtung von Momenten an, welche sich der älteren speculativen Anthropologie der peripatetischen Scholastik augenscheinlich entzogen hatten; dieß gilt z. B. von der vorerwähnten Frage über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele — ein Gegenstand, auf dessen Erörterung eben erst die an sich freilich völlig verfehlten Theorien des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie hingelenkt hatten. Es wäre verfehlt, das diesen Theorien entgegengestellte systema influxus physici sive mutuae causalitatis einfach nur, wie dieß von Seite Liberatore's geschieht *), als Resuscitation einer älteren, bereits von der speculativen Scholastik widerlegten platonisirenden Ansicht über die Art der Wesenseinigung von Geist und Leib behandeln und bekämpfen zu wollen; eher möchte das systema mutuae causalitatis auf eine unausgefüllt gebliebene Lücke in der scholastischen Anthropologie selber hindeuten, die eben nur so weit, als es das christlich-theologische Interesse und die Rücksicht auf entgegenstehende falsche und irrige Ansichten damaliger Zeit mit sich brachte, entwickelt worden war. In den Erörterungen der Scholastiker handelt es sich durchaus nur darum, den richtigen Wesensbegriff vom Menschen zu gewinnen, der im Gegensatze zu den abweichenden Lehren und Anschauungen der Araber und Platoniker in einer möglichst strengen Fassung der ideell geforderten Wesenseinheit des Menschen festgestellt wurde. Damit war der metaphysischen Seite der anthropologischen Frage Genüge gethan, und dem aus der Formmächtigkeit der Seele zu begründenden Einheitsgedanken das ihm gebührende Wahrheitsrecht vindicirt; von einer pragmatischen Erörterung anthropologischer Probleme aber auf Grund des festgestellten Wesensbegriffes vom Menschen war in der speculativen Scholastik geradezu gar keine Rede, und insofern die in der nachscholastischen antiperipatetischen Philosophie auftauchende Frage über das Wechselverhältniß von Seele und Leib oder Geist und Leib etwas geradezu Neues. Der Umstand, daß diese Frage erst in der nachscholastischen nicht

1) Del composto umano. (Rom, 1862), S. 208 ff. — Ueber Liberatore's verdienstlichen Mitantheil an Erörterung anthropologischer Grundfragen vgl. m. Schr. über Fr. Suarez. Bd. II, S. 94. 113. 128 u. s. w.

peripatetischen und antiperipatetischen Philosophie auftauchte und da so ungesucht sich einstellte, ja geradezu gebieterisch aufdrängte, möchte wol durch sich selber beweisen, daß das durch den historischen Entwicklungsgang der christlichen Philosophie herbeigeführte Abgehen vom Peripatetismus eine wirkliche Berechtigung hatte, daß es in gewisser Hinsicht sogar nothwendig war; nicht als ob die Scholastik falsche Sätze über das Wesen des Menschen gelehrt hätte, die einer nachfolgenden Berichtigung bedurften, sondern weil in dem strengen Bestimmen von Oben herab, aus der Macht des allbestimmenden Formbegriffes heraus, etwas starr Niederhaltendes lag, welches der freien pragmatischen Behandlung hemmend entgegentrat, und gar manche wohlberechtigte und nothwendige Frage und Erörterung nicht aufkommen lassen wollte. Als Beleg hiefür könnten wir eben Liberatore's Verhalten zum systema mutuae causalitatis anführen, dem er durchaus nur lauter ungünstige Seiten abzugewinnen weiß. Wenn man in einer Theorie, die eigentlich nur den Namen für eine Thatsache des gemeinen Erfahrungsbewußtseins darbietet, nur Irrthümliches und Verfehltes zu entdecken vermag, so muß der Standpunkt des Kritikers an einer gewissen Beengung leiden, die ihn hindert, einem außerhalb der seinem Gedankenkreise gezogenen Gränzen gelegenen Gedanken gerecht zu werden. Liberatore stößt sich an der relativen Independenz, welche gegenüber der Seele als Formprincip dem leiblichen Leben im systema mutuae causalitatis eingeräumt wird. Soll es denn aber dem selbstigen lebengebenden Principe der menschlichen Lebendigkeit nicht zukommen, auch ein wenigstens relativ selbstiges Leben zu causiren und in dieser Art von Wirkung seine eigene Selbstigkeit abzudrücken? Sollte nicht vielleicht der Umstand, daß in der peripatetischen Scholastik auf die relative Selbstigkeit des sinnlichen Leibeslebens nicht reflectirt wird, darauf hinweisen, daß der Begriff des selbstigen lebengebenden Principes nicht vollkommen erschöpfend zur Geltung gebracht worden sei? Ist aber eine solche relative Selbstigkeit des Leibeslebens einmal anerkannt, dann ist die Frage über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele eine selbstverständliche Folge. Die Voraussetzung, daß diese Frage nur aufgeworfen werden könne, wenn ein von der intellectiven Seele verschiedenes sinnliches Lebensprincip im Menschen

angenommen werde, trifft nicht zu, wenn schon bei dem von Liberatore bekämpften Gegner (Storchenau) eine derartige Annahme factisch statthatte; aber eben deßhalb trifft die gegen Storchenau gerichtete Widerlegung nur diesen selber, nicht aber das von ihm angenommene Theorem, welches an sich zu der metaphysischen Frage über Wesenseinheit oder Wesenszweiheit sich durchaus indifferent verhält, und nicht ein metaphysisches, sondern ein anthropologisch-pragmatisches Problem betrifft.

§. 26.

Die Nothwendigkeit, eine relative Selbstigkeit des sinnlichen Leibeslebens im Menschen anzuerkennen, drängte sich der nachscholastischen Philosophie zunächst in Folge der Aenderungen auf, die der Begriff der Materie und des materiellen Seins erlitt, ist aber unabhängig von diesen problematischen Modificationen eines alten metaphysischen Begriffes in Erwägungen begründet, die dem eigensten Gebiete der Anthropologie angehören, und unabhängig von dem metaphysischen Begriffe der Materie ihr Recht behaupten. Indem das seelische Formprincip an einem von ihm verschiedenen stofflichen Principe den Leib actuirt, bildet sich aus dem Verhältnisse zwischen Form und Stoff der anthropologische Gegensatz zwischen Seele und Leib hervor, und aus diesem Gegensatzverhältnisse steigt das weitere zwischen Geist und Leib hervor, indem einerseits die Seele in ihrer immanenten Lebensentwickelung sich dem Leibe gegenüber als geistig-sittliche Potenz affirmirt, das leibliche Sinnesleben aber in Kraft der ihm immanenten Triebe gegenüber dem seelischen Selbstwillen sich als etwas relativ Selbstständiges zur Geltung bringt. Abstrahirt man vom Begriffe des seelischen Formprincipes, des ersten Causalgrundes dieser aus seiner Belebungs- und Gestaltungsthätigkeit herausgewachsenen Gegensatzverhältnisse, so fallen die anthropologischen Gegensätze von Seele und Leib, Geist und Leib in die unvermittelten Gegensätze von Geist und Körper, Geist und Materie auseinander, und es ist ein Gebrechen des Carteſianismus, den speculativen Begriff vom Menschen auf diesen unvermittelten metaphysischen Dualismus zurückgedrängt zu haben; eben so gewiß aber

ist es, daß dieser metaphysische Dualismus im Menschen wirklich vorhanden ist, und die anthropologischen Gegensätze von Seele und Leib, Geist und Leib ihn zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung haben. Wenn demnach die nachscholastische Anthropologie im Gegensatze zur scholastischen einen specifisch dualistischen Charakter an sich trägt, so ist das an sich kein Fehler und auch kein Rückschritt; der Rückschritt beginnt erst da, wo der denknothwendige metaphysische Dualismus rein empiristisch auftritt — der Fehler, wo dieser Dualismus im Widerspruche gegen die im Gedanken des lebendigen Formprincipes grundhaft vermittelte Einheit behauptet wird. Daß ein solcher Rückschritt wirklich statthatte, und aus demselben verfehlte Constructionen des Begriffes vom Menschen sich herausetzten, ist eine geschichtliche Thatsache, welcher die Geschichte der Philosophie bis in dieses Jahrhundert herab Zeugniß gibt; der speculative Begriff vom Menschen trat in den Oscillationen der nachscholastischen Philosophie zwischen Spiritualismus und empiristischem Naturalismus, Idealismus und sensistischem Realismus völlig aus dem Gesichtskreise des philosophischen Denkens, und konnte in den einseitig gegensätzlichen Entwicklungsverläufen desselben unmöglich zu seinem Rechte kommen. Der Begriff des Menschen als geistig-leiblichen Wesens wurde einfach nur in empiristischer Weise festgehalten, und in Folge der unvermittelten Abtrennung des Geistig-Seelischen vom Leiblichen, dessen Betrachtung einfach der allgemeinen Naturlehre anheimfiel, statt Anthropologie nur Psychologie, und diese letztere wieder mit vorzugsweiser Beziehung auf das durch die erwähnten Richtungsgegensätze so entschieden in den Vordergrund gerückte erkenntnißtheoretische Problem betrieben, dessen Behandlung unter mannigfaltigen Modificationen durch die Gegensätze idealistischer und empiristischer, dogmatistischer und skeptischer Richtung und Auffassungsweise hindurchgetrieben, endlich beim Kant'schen Kriticismus und in diesem bei einer vorläufigen Insolvenzerklärung aller metaphysischen Speculation anlangte. Kant hatte vom menschlichen Seelenwesen als solchem gar keinen, vom Menschen einfach nur den allgemeinen Begriff eines moralischen Denk- und Vernunftwesens, der sich in Fichte's energistischem Idealismus in den Gedanken des als lebendige That sich selber und mit sich alles Andere, was nicht Ich ist,

wahrhaft speculativen Begriffe vom Menschen und vom persönlichen Sein des Menschen zu gelangen.*)

§. 29.

Mit G. Fichte ist im Gebiete der speculativen Forschung die Erkenntniß aufgekommen, daß der Mensch, um als Persönlichkeit sich darzustellen, sich im Elemente des Absoluten fassen müsse. Diese philosophische Aufstellung ist im strengsten Sinne wahr, und spricht etwas aus, was von jeher als wahr galt und in Philosophie und Religion als wahr vorausgesetzt wurde; das Neue war nur dieß, daß diese alte selbstverständliche Wahrheit als specifisches Grundprincip einer neuen philosophischen Weltanschauung aufgestellt und mit Gedankenelementen versetzt wurde, die den an sich richtigen Gedanken in ein völlig falsches Licht zu rücken geeignet waren. Versteht man jene Selbstfassung des Menschen im Absoluten im Sinne eines metaphysisch abstracten Absolutismus, so führt sie unabweislich auf atheistische oder pantheistische Denkvoraussetzungen zurück; in derartigen Denkvoraussetzungen hebt sich aber der Personscharakter des Menschen von selber auf, und es kann da weder von einem Selbstsein des Menschen noch von einer Selbstfassung des Menschen im Absoluten als lebendiger Selbstthat des Menschen die Rede sein. Von einer Selbstfassung des Menschen in Gott als lebendiger Selbstthat läßt sich nur vom Standpuncte des christlichen Creatianismus aus sprechen. Denn einzig dieser Standpunct wahrt und sichert die Denkmöglichkeit eines selbstigen creatürlichen Seins außer Gott, involvirt aber andererseits, da in seinem Sinne das actuelle Sein und Selbstsein des Menschen als continuirliches Gewirktsein auf das gött-

*) Daß die bezeichneten Mängel der Rosminischen Anthropologie mit den allgemeinen Grundanschauungen der Lehre Rosmini's zusammenhängen, können wir hier nur andeuten; sie schließt ein idealistisches und sensistisches Element in sich, deren an sich unvermittelter Gegensatz sich ihm nur im sittlich-religiösen Denken ausgleicht; so ist denn auch seine Antropologia nur auf die Unterbauung einer religiös-philosophischen Moral angelegt, keineswegs aber darauf, ein System lebendiger Erkenntniß alles Menschlichen als stützender Grund zu tragen.

liche Sein und Wirken als lebendigen Grund und lebendige Voraussetzung desselben zurückweist, eine continuirliche active Selbstzurückbeziehung des Menschen auf diesen seinen ihn haltenden und tragenden Seinsgrund, die denn auch immerfort, bewußt und unbewußt, statt hat, wie verschieden sie immerhin nach Verschiedenheit der subjectiven seelischen Dispositionen der einzelnen Menschen ausfallen mag.

Das persönliche Selbstleben des Menschen ist die lebendige Actualität des mit dem Menschenwesen als solchem gegebenen Personscharakters des Menschen. Die Actuirung desselben ist ein Werk der selbstthätigen Seele und vollzieht sich durch die lebendige Selbstfassung derselben im Elemente des Absoluten d. i. im Elemente der Wahrheit, wobei es freilich darauf ankommt, was der Mensch als Wahrheit nimmt; daß er aber im Wahren sich selber begründen will, ist ein naturnothwendiger Drang seines auf Actuirung seiner selbst angelegten Wesens. Die geistige Selbstfassung des Menschen im Elemente der Wahrheit involvirt ein actives Ergreifen der Wahrheit, welches als solches weder ein bloßes Erkennen, noch auch eine bloße Willensthat, sondern als Ergreifen der Wahrheit mittelst des Willens der Act einer das Erkennen und Wollen in sich fassenden Potenz, also unmittelbar der Seele selber sein muß. Da aber die Seele nicht minder unmittelbar und ganz im Erkennen als solchem, wie im Wollen als solchem ist, nur in jedem dieser Acte auf eigenthümliche Weise gefaßt und sich selber fassend, so wird man in jenem unmittelbaren ersten activen Ergreifen der Wahrheit eine vom expliciten Erkennen und expliciten Wollen verschiedene und beiden vorangehende primitive Selbstfassung der Seele erkennen müssen, welche die Modi der beiden anderen in sich trägt, und in genetischer Folge aus sich selber evolvirt; Gemüth, Geist, Wille — dieß ist die genetische Aufeinanderfolge der genannten drei Arten seelischer Selbstfassung, in deren jeder die Seele auf eigenthümliche Weise sich personificirt, so daß sie in keiner einzelnen derselben ihren Personscharakter vollkommen darzustellen vermag; sie kann denselben aber auch nicht in allen dreien zugleich vollkommen darstellen, weil die Simultaneität dreier distincter Acte etwas für sie Unmögliches ist, und in der allerdings möglichen und gesollten simultanen Habitualität

Seins und Lebens auf Grund ihres immanenten Selbstlebens im Herzen und Gemüthe, dem eigentlichen Herde des seelischen Menschendaseins. In dieser Auffassung des Menschenwesens vollzieht sich die Rückvermittlung des verchristlichten neuzeitlichen speculativen Selbstbegriffes des Menschen in jenen der speculativen Scholastik, und wir haben nunmehr nur noch zu sehen, ob und in wie weit es der nachscholastischen Philosophie gelang, wenigstens einzelne, diesem Geschäfte der Rückvermittelung dienliche Elemente zu eruiren.

§. 27.

Unter diesen Elementen speculativer Rückvermittelung der nachscholastischen Anthropologie in die scholastische verstehen wir diejenigen, welche geeignet waren, den durch den Cartesianismus aufgekommenen unvermittelten metaphysisch-anthropologischen Dualismus von Geist und Materie speculativ zu überwinden. Daß diese Vermittelung in einer lebendigen, geistigtiefen Fassung des Seelenbegriffes zu suchen sei, wurde wol alsbald gefühlt; aber die Hinlenkung der nachscholastischen Philosophie auf vorwiegend kosmische Fragen und Probleme wollte es zu einer innerlichen Durchbildung des Seelenbegriffes nicht kommen lassen. Bereits die englischen Theosophen und Platoniker H. More, Cudworth u. A. bestritten den Mechanismus der cartesischen Naturerklärung, und urgirten, daß alles Stoffliche als solches auf irgend eine Art in einem geistigen oder seelischen Principe gefaßt sein müsse; nach Leibniz ist alles Seiende als solches seelenartig und die Materie nur das Resultat eines bestimmten Zusammenseins der seelenartigen Monaden. Aus diesen Angaben erhellt aber schon, daß die damalige philosophische Forschung den Begriff der Seele vornehmlich nur mit Beziehung auf den Begriff der kosmischen Materie erörterte und bestimmte, und der Begriff der Seele als solcher, d. i. dessen, als was die Seele an sich und unabhängig von irgend einem bestimmten Begriffe der Materie gedacht werden müsse, nicht in Untersuchung gezogen wurde. Es handelte sich im Allgemeinen nur darum, die durch Cartesius gerissene Kluft zwischen geistigem und materiellem Sein wieder zu überbrücken oder gänzlich verschwinden zu machen, nicht aber, den

Begriff des Menschen als geistig-sinnlichen Wesens zum Gegenstande philosophischer Verständigung zu machen. Der Begriff des Menschen als geistig-sinnlichen Wesens ist, ein Seelenwesen zu sein, welches, obschon auf verschiedene Art, den ihm eignenden Stoffleib und Geist in sich faßt. Den Leib faßt die Seele in sich, sofern und soweit derselbe in die Seele als in seinen locus proprius eingerückt ist; die Seele ist ihrem Begriffe zufolge die lebendige innerliche Fassung des Leibes, der seinerseits wieder die äußere stoffliche Fassung der Seele ist. Dieses Verhältniß wechselseitigen Fassens und Gefaßtseins involvirt ein relatives Hineingenommensein der äußerlichen Fassung in die innerliche, aus welcher eben in Kraft dieser Hineinnahme die äußere Fassung oder der Leib als Leib aus der Seele hervorgestellt wird. Eine Ahnung dieses lebendigen Wechselverhältnisses zwischen Leib und Seele taucht bei H. More auf, der, um das Sein der Seele im Leibe gegen den Cartesianer Laforge denkbar zu machen, die räumliche Ausgedehntheit der Seele behauptet, aber nicht dazu kommt, in der Seele zugleich den innerlichen lebendigen Umschluß des Leibes zu erkennen; er weiß nur von dem äußerlichen Umschlusse, dem Leibe, und vom substantiellen Enthaltensein der Seele in diesem äußerem Umschlusse. So sinkt ihm der Begriff der Seelenräumlichkeit sebst wieder zu einem unlebendigen Begriffe, zu einer todten Abstraction und passiven Eigenschaftlichkeit herab, er hat nur die negative Antithese der von Cartesius behaupteten Unausgedehntheit der Seele. Er bekämpft übrigens nicht nur den sogenannten Nullibismus der Cartesianer, sondern auch die entgegengesetzte Anschauung der Holenmerianer, nach deren Ansicht die Seele als tota in qualibet corporis parte gegenwärtig ist, wogegen More allerdings mit Recht excipirt, da weit besser gesagt wird, der Leib sei in die Seele hineingenommen oder in die Seele als seinen Ort hineingerückt, als daß die Seele in den Theilen des Leibes, und zwar in jedem derselben ganz enthalten sei, was ohne Selbstvervielfältigung der Seele gar nicht denkbar wäre. Soferne die Seele den Leib aus sich hervorstellt, hält sie ihn außer sich und unter sich, und tritt hiedurch zu ihm in's Verhältniß eines vom Leibe als Aeußerem und Unterem örtlich geschiedenen Oberen und Inneren — Beides, sofern sie im Haupte thront und die centrale Gehirn-

einer genaueren Richtung und Feststellung bedürftigen Annahme einer „Natur“ in Gott zusammenhängt. Gott ist darum Gott — sagt Baader — weil er als die Mitte von Geist und Natur Beides und über Beide, somit Beider-Herz ist und Beide im Herzen trägt. Wir unsererseits glauben diese Art von Fassung der „Natur“ in Gott mit der absoluten Geistigkeit Gottes nicht vereinbaren zu können; uns ist die „Natur“ Gottes mit dem „Herzen“ Gottes identisch, und insofern nach unserem Dafürhalten der absolute Geist, den wir Gott nennen, in den Tiefen eines göttlichen Gemüths als der absoluten Wirklichkeit der höchsten uns bekannten und denkbaren Innerungsfähigkeit gefaßt sein muß, sind wir allerdings mit der Polemik Baaders gegen den naturlosen Gott der abstracten Spiritualisten einverstanden, können aber dasjenige, worin der absolute Geist zu tiefst in sich selber gefaßt ist, nicht für etwas von ihm selber Verschiedenes halten; er ist sich selbst sein Ort und seine Wohnung, er ist in aller Weise absolut Er selbst, und der bloßen Natürlichkeit absolut schon durch sein Wesen oder durch das, was er an sich ist, enthoben, er trägt sie nicht als eine ewig überwundene ewig aufgehoben in sich.

§. 30.

Wir wären mit diesen Bemerkungen bei einem Punkte angelangt, von welchem aus sich die Verflechtung der anthropologischen Frage mit den metaphysischen Grundfragen der neuzeitlichen deutschen Speculation nach den mannigfachsten Richtungen verfolgen ließe. Es handelt sich indeß hier weniger darum, die Complicationen der anthropologischen Frage mit den Bewegungen und Wendungen auf dem Gebiete der allgemeinen philosophischen Lehrentwicklung, als vielmehr die successive Entwickelung und Ausgestaltung der philosophischen Anthropologie zu einer besonderen Lehrwissenschaft aufzuzeigen. Wir gehen demnach auf das Gebiet der specifisch-anthropologischen Literatur des philosophischen Deutschlands über, deren Vorführung durch sich selber, in der hiebei aufzuzeigenden Entwickelung und Gestaltung der anthropologischen Idee, auch den darin wiederscheinenden allgemeinen Entwicklungsgang der neuzeitlichen deutschen Speculation zur Anschauung zu bringen geeignet ist. Wollten wir die in der

Neuzeit angebahnte Ausgestaltung der Anthropologie zur Wissenschaft nach bestimmten geschichtlichen Perioden fixiren, so würde sich uns der geschichtlichen Aufeinanderfolge gemäß folgende Gliederung als die natürlichste ergeben: Anthropologischer Pragmatismus des Aufklärungszeitalters, Anthropologie der Kant-Herder'schen Epoche, naturphilosophische Anthropologie, die naturwissenschaftliche Auffassung und Bearbeitung der Anthropologie, die ethnologische Anthropologie. Im Ganzen werden wir auch diesen Gang in unserer literargeschichtlichen Darstellung zu nehmen haben, begeben uns aber im Voraus eines näheren Eingehens auf die populärphilosophischen anthropologischen Schriften des vorkant'schen Zeitalters,*) nicht als ob wir die Bedeutung derselben für ihre Zeit, und den bildenden Einfluß derselben auf ihr Zeitalter unterschätzten; sie waren die durch fremdländischen, namentlich englischen Einfluß geweckten Anfänge und Versuche einer freien, gebildeten Reflexion über Welt und Menschen mit vorherrschender Rücksicht auf die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen, und gaben einen wohlthätigen Anstoß zur Pflege der moralpsychologischen Reflexion und des psychologischen Pragmatismus. Die geistige Continuität zwischen dieser und der nachfolgenden Kant'schen Bildungsepoche ist nicht zu verkennen; auch Kant nimmt ein lebhaftes Interesse an der „pragmatischen" Behandlung der Anthropologie und schrieb selber eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798), nimmt aber selbstverständlich seinen Standpunkt höher d. h. über jenem des sogenannten gebildeten Bewußtseins, und stellt sich von vorne herein auf den allgemeinen weltbürgerlichen Standpunct als den allein der philosophischen Betrachtungsweise adäquaten. Seine „Anthropologie" ist auf den Begriff vom Menschen als vernünftigem Erdwesen gegründet, und hat den Menschen als Weltbürger nach den allgemeinen und individuellen Bedingungen seiner freithätigen vernünftig-sittlichen Selbstdarstellung im concreten Menschendasein zum Gegenstande. Kant reiht die in diesem Sinne aufgefaßte

*) Ueber die Literatur derselben vgl. Hillebrand, die Anthropologie als Wissenschaft (Mainz 1822) Bd. I, S. 40 ff.; Fortlage System der Psychologie (Leipzig 1855) Bd. I, S. 43 f.

Menschenkunde der Weltkunde oder „Weltkenntniß“ ein, als deren vornehmsten Theil er sie betrachtet; er nennt sie „pragmatische“ Erkenntniß im Gegensatze zur „theoretischen“, die als solche von dem specifischen Charakter des Menschen als sittlichen Vernunftwesens absieht, und ihn nur von Seite solcher Bestimmtheiten, welche, wie z. B. die zu den Spielarten der Natur gehörigen Racentypen, zu den „Sachen“ in der Welt gehören, in's Auge faßt. Für diese letztere Seite der Anthropologie verweist Kant auf seine „physische Geographie.“ Die „pragmatische Anthropologie“ zerfällt ihm in die anthropologische Didaktik und anthropologische Charakteristik; erstere bezeichnet er als eine Anleitung, „das Innere sowol als das Aeußere des Menschen zu erkennen,“ letztere soll das Innere aus dem Aeußeren erkennen lehren. Der erste Theil wird unter das Schema der drei Seelenvermögen des Erkennens, Fühlens und Begehrens subsumirt, faßt also das allgemein Menschliche in der concreten Selbstdarstellung des Menschen in's Auge; der letztere Theil behandelt die charakteristischen Eigenheiten des Menschen nach seiner individuellen Artung, nach den Charakteren des Geschlechtes, Volkes, der Race, und endlich der Gattung im Allgemeinen. Die in den zweiten Haupttheil aufgenommene Charakteristik faßt in ungeschiedener Einheit verschiedene Themata und Seiten des anthropologischen Studiums in sich, welche sich in der weiteren Fortbildung der anthropologischen Wissenschaft als Specialgebiete der anthropologischen Forschung herausarbeiteten; so die Pragmatik der individuellen Diversificationen des menschlichen Natur- und Geschlechtscharakters*), die Ethnographie und die ethnographische Culturgeschichte, beide letztere auf Grund der sogenannten natürlichen Geschichte des Menschen — Wissenszweige, welche im sogenannten philosophischen Zeitalter kaum mehr als in ihren ersten Anfängen vorhanden waren, daher auch ihre Benützung und Ausbeutung in Kant's Schrift den Charakter des Notizenhaften und Anekdotenartigen an sich trägt. Er beschränkt seine Charakteristik des wirklichen Menschen auf den Menschen, an welchem der weltbürgerliche Charakter thatsächlich zur Erscheinung kommt,

*) Diese am frühesten; vgl. die einschlägigen Schriften von A. C. Carus, Pockels, Ehrenberg u. s. w.

also auf den Menschen der civilisirten Gesellschaft, den specifischen Träger des Menschseins nach dessen universaler, geistig-ethischer Seite und Bedeutung, und wahrhaften Repräsentanten der Menschengattung. Das Ideal der Humanität sieht Kant freilich auch im Culturmenschen nicht verwirklichet, und weiß im Hinblick auf den weiten Abstand des wirklichen Menschen von jenem Ideale über den Charakter der „Gesammtgattung," die übrigens nur eine Spielart neben unzähligen anderen in den Sternwelten sein möchte, nicht sonderlich günstig zu urtheilen; doch, meint er, möchte nicht Bosheit sondern Thorheit der hervorstechende schlimme Zug im Wesen desselben sein. Das letzte Ziel der menschlichen Entwickelung wäre eigentlich die weltbürgerliche Einigung der Menschheit; die an sich unerreichbare Idee einer solchen Einigung könne jedoch kein constitutives, sondern nur ein regulatives Princip für das nun einmal nicht abweisliche Zusammensein und Zusammenleben der Menschen abgeben. So urtheilt Kant im Hinblicke auf die thatsächliche concrete Wirklichkeit des Menschendaseins, deren Boden er in seiner pragmatischen Anthropologie nirgends verlassen will; anderswo spricht er indeß die Vermuthung aus, es möchte das mit dem Stempel der Zufälligkeit und Unvollkommenheit behaftete Thun und Geschehen in der Menschenwelt doch einem höheren Gesetze untergeordnet sein, und einem verborgenen Plane der Natur dienen, der die allmäliche Verwirklichung der kosmopolitischen Menschheitsidee zu seiner Endabsicht habe. Die wissenschaftliche Ausführung dieses Gedankens weist Kant einer sogenannten „philosophischen Geschichte der Menschheit" zu, von welcher er wünscht, daß sie neben der zur Zeit mit großem Erfolge gepflegten pragmatischen Darstellung der Geschichten der Völker gleichfalls ihren berufenen Darsteller finden möge.

Ein solcher Darsteller im Sinne jenes Zeitalters fand sich in Kant's Zeitgenossen J. G. Herder, dessen „Ideen zur Geschichte der Menschheit" a. 1784 ff. an's Licht traten. Herder steht mit Kant auf dem gemeinsamen Boden der weltbürgerlichen Auffassung des Menschen, ist mit ihm auch darin einig, daß die Entwickelung der Menschheit auf die ewigen Gesetze der Natur gestellt sei; nur hat sein kosmopolitischer Humanismus eine weitere Fassung und eine breitere Unterlage, indem er nicht wie bei Kant bloß auf praktische

prius der Seele; sie ist in ihrer geistigen Selbstfassung in ihrem eigensten Orte, und setzt ihn aus sich selbst hervor, um ihn durch sich zu erfüllen, und kraft dieser Erfüllung geistig dazusein. Diese innere geistige Selbstsetzung der Seele ist Setzung ihrer selbst als Person, und der innere Ansatz und Grundanfang der Verpersönlichung des ganzen Menschenwesens, die im Leben dieser Zeit so weit vorschreitet, als der Mensch in der Macht eines Höchsten seiner selbst und der Wirklichkeit, in die er hineingestellt ist, Herr zu werden vermag. Die innere geistige Selbstfassung des Menschen ist Fassung seiner selbst in der Wahrheit und in der Macht der Wahrheit (das heißt mit anderen Worten: in der richtigen Einsicht und im rechten Wollen); sofern die Wahrheit mit Gott identisch ist, ist Gott der absolute Ort der geistigen Selbstfassung, und die vollkommene Selbstfassung durch die Einrückung der Seele in jenen absoluten Ort der Geister und der Seelen bedingt. Malebranche postulirt für jeden geistigen Erkenntnißact eine relative Einrückung in den absoluten Ort der Geister; nach Leibniz ist sich jede Seele als centrale Monas wenigstens relativ ein Ort des centralen Selbersehens. Indeß handelt es sich in der inneren geistigen Selbstfassung nicht um das Erkennen als solches, obschon sie im Lichte desselben sich vollzieht, und das Erkennen als solches die wesentliche Form und Qualität des inneren Geistlebens ist; es handelt sich in jener Selbstfassung um etwas, was in den Philosophien der genannten Männer und Anderer, deren Gedanken überhaupt nur auf Erklärung der gegenständlichen Wirklichkeit und des Erkennens derselben gerichtet waren, nicht zu seinem Ausdrucke kam. Die innere geistige Selbsterfassung ist ein Act, durch welchen der innere Mensch sich aus sich selbst hervorbringen und in's bewußte Geistdasein überführen soll. Der Mensch lebt aber innerlich zuvörderst im Herzen und Gemüthe, welches auch, nachdem ein höheres Geistdasein aus demselben sich herausgeboren hat, als der unerschöpfliche Quell und unverwüstliche Grund seines Geistdaseins und Geistlebens zu verharren hat, und seinen immanenten Lebensgehalt im Lichte des aus ihm herausgesetzten Geistdaseins in lebendige Thatwirklichkeit umzusetzen bestrebt ist. Damit sind wir beim lebendigen Begriffe des inneren seelischen Menschen angelangt, den die gesammte nachscholastische Philosophie bis auf Kant und Hegel herab

nicht hatte, für welchen wir uns daher um ältere Anknüpfungspuncte umzusehen haben; wir haben in dieser Hinsicht hinter die Scholastik auf Augustinus zurückzugreifen, welcher der Erste den inneren Menschen in der Triplicität von Gemüth, Geist, Thatvermögen faßte, und damit der erste Begründer einer christlich-psychologischen Erkenntniß vom Menschen geworden ist. [1]) Implicite liegt der Begriff des nach der Unmittelbarkeit seines geistigen Daseins, Lebens und Fühlens im Herzen gefaßten Menschen der gesammten speculativen Scholastik zu Grunde, die ja in dieser Auffassung des Menschen die tieferen Anknüpfungspunkte für ihre Begründung des christlich-theologischen Supranaturalismus zu suchen hatte; man kann aber nicht sagen, daß sich dieser Begriff in ihrem Bereich distinct hervorgebildet hätte, wozu das christliche Denken sich erst dann sollicitirt fühlen konnte, nachdem in Folge des nachscholastischen cartesischen Spiritualismus die Fassung des inneren Menschen in der Spiritualität des reinen Geistlebens so ausschließlich betont worden war. Bei dem hiedurch in den Vordergrund gedrängten Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit stellte sich im anthropologischen Denken wie von selber der Begriff des Herzens als vermittelnder Potenz hervor; dem unvermittelten Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit substituirte sich die lebendige Dreigliederung Geist, Herz, Sinnlichkeit als Signatur des concreten Menschenwesens, dessen Mitte durch das Herz constituirt wird; das Herz bedeutet den seelisch verinnerlichten und geklärten Sinnenmenschen, der in dieser Art von Innerung bereits den Christmenschen latent in sich trägt. Diese Bedeutung des Herzens wurde von Baader tief erfaßt, wenn er es als die Stätte erkennt, an welcher der Himmel zur Erde und die Erde zum Himmel kommen, das Irdische zum Menschen aufwärts gezogen, das Himmlische zum Menschen herabgezogen werden soll; der Mensch als solcher — bemerkt Baader — lebt eigentlich nur im Herzen, und dieses ist zwischen den Kopf (den Sternenhimmel) und die Erdregion (basische Region) in die Mitte gestellt, um jenen herabzuziehen, diese zu erheben. Aus diesem im

[1]) Ueber das dießfällige Verhältniß Augustins zum speculativen Seelenbegriffe der Scholastik vgl. meine Schrift über Wesen und Begriff d. Menschenseele (3. Aufl.) S. 15 f.

Herzen verinnerlichten Menschen gebiert sich in distincter Gliederung der dreifachen inneren Selbstfassung des Menschen die lebendige Dreiheit von Herz, Geist, Wille (Wirken) heraus, in welcher sich der göttliche Lebensternar in der Aufeinanderfolge seiner Momente nachbildet. Aus der Triplicität dieser innerlichen seelischen Selbstfassung des Menschen erklärt sich die unterschiedliche Weise in der Fassung des menschlichen Ichgedankens und in der Bestimmung seines Inhaltes, der in der ersten Weise der Selbstfassung den ganzen Menschen in der Concretheit seiner geistig-innerlichen Existenz in sich faßt, während das ausschließlich als intellective Denkpotenz sich fassende Ich nothwendig dazu kommt, alles Andere am concreten Menschen außer der intellectiven Denkpotenz als etwas dem Geist-Ich Gegenständliches von sich zu unterscheiden und abzuscheiden. Die Verabsolutirung der dritten Art geistiger Selbstfassung ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Fichte'schen Philosophie, die dem individuellen menschlichen Ich ein absolutes göttliches Ich substituirte. Sofern dieses nur die allgemeine denknothwendige Form des aus sich selber Thätigsein zu bedeuten hatte, gab sich Fichte's Denksystem in seiner primitiven Gestalt und Fassung als eine Art atheistischen Moralismus zu erkennen. Der Wiener Philosoph A. Günther nahm das Fichte'sche absolute Subject-Object als die in sich abgeschlossene substanziale absolute Wirklichkeit, und die Lebensform desselben, das active Selbstdenken und Selbsterkennen als Urform aller creatürlichen Seinsweise und Lebensentwickelung, die sich, je nachdem sie zum Selbstdenken vordringe oder nicht vordringe, als jene des (creatürlichen) Geistes oder Nichtgeistes (Natur) darstelle. Dieser Anschauungsweise zufolge kann der menschliche Ichgedanke nach seiner strengen Wahrheit bloß den „Geist" im Menschen als Denk- und Willensprincip zum Inhalte haben, die dem „Geiste" eignende psychisch-physische Natürlichkeit aber nur mittelbar und relativ, soweit und sofern sie dem Geiste eignet. Nach dem gemeinmenschlichen unbefangenen Denken, Fühlen und Fürwahrhalten ist dasselbe Ich, das in uns denkt und will, auch das unmittelbare Subject und der unmittelbare Träger der sinnlichen Schmerzempfindung; also muß die empfindungsfähige Seele mit dem Geiste in uns substanziell identisch sein, die Geistigkeit wird eine Wesensqualität der empfindungsfähigen

Menschenseele sein. Nach Rosmini ist der Ichgedanke das Resultat und der Reflex einer unmittelbaren psychischen Selbstwahrnehmung des Menschen, in welcher zufolge der Intellectivität der Seele auch schon eine geistige Selbstwahrnehmung enthalten liegt. Nach dieser Auffassungsweise findet sich der Mensch als ein Ichwesen; man kann aber dieses Finden keine lebendige Selbsterfassung des menschlichen Ichwesens nennen, die sich nothwendig in jener vorerwähnten Triplicität der seelisch innerlichen Selbstfassung des Menschen concretisirt, und ohne diese Concretisirung sich gar nicht wahrhaft vollziehen kann. In der That kommt es auch bei Rosmini nirgends zu einer vollen Erfassung der concreten Einheit des Menschenwesens; er bleibt vor dieser Einheit als einer Thatsache stehen, welcher er bei seiner einseitigen Stellung zum speculativen Formbegriffe der Scholastik nicht vollkommen gerecht zu werden vermag. Die von Rosmini hervorgehobene Innerung im Grundgefühle der Selbstwahrnehmung hat eine reale Wesensinnerung zu ihrer Voraussetzung, aus welcher allein jenes Grundgefühl selber verständlich wird; denn nur darum, weil und insofern das Gesammtwesen des Menschen in eine ihm eigenthümliche höhere Lebensform hineingenommen ist, kann er sich in jenem Grundgefühle als eine lebendige Einheit in der Ganzheit seines Wesens erfassen. So schließt also der speculative Formbegriff der Scholastiker jene Voraussetzungen in sich, unter welchen sich das menschliche Individuum als lebendige, persönliche Einheit zu denken vermag; nur auf Grund dieser Voraussetzungen kann der Personsgedanke als solcher zu seinem Rechte kommen. Rosmini weiß ihn bloß in der Energie des sittlichen Willens zur Geltung zu bringen, ohne den lebendigen doppelten Hervorgang desselben aus dem Herzen oder Gemüthe und aus der geistigen Selbstfassung des Menschen hervorzustellen. Auf eine solche lebendige innerliche Vermittelung der seelischen Potenzen ist seine, durchwegs im Elemente der dualistischen Scheidung und Entgegensetzung (animalità und spiritualità, in beiden Sphären abermals Auseinanderhaltung und Entgegensetzung der potenzie passive und attive) sich bewegende Anthropologie überhaupt nicht angelegt; mit dem Begriffe des Herzens fehlt ihm der Grundansatz zu einer concret lebendigen Anschauung des Menschenwesens, und im Zusammenhange damit die Möglichkeit, zu einem

ihrer drei Selbstfassungen eine die andere einschränkt und ermäßiget. Wir erkennen hierin die Bedingtheit und Relativität der menschlichen Persönlichkeit, und zugleich auch einen aus dem innersten Wesen des Menschen geschöpften Grund für die Nothwendigkeit einer Diversification der Selbstdarstellung des Einen Menschenwesens in einer Vielheit differenter Persönlichkeiten d. i. in einer Vielheit von Individuen differenter persönlicher Selbstfassung, indem der Personscharakter nur in der entschiedenen Ausprägung einer bestimmten Art geistiger Selbstfassung zum bestimmten Ausdrucke gelangt. Dieser Unterschied und Gegensatz persönlicher Selbstfassung ist grundhaft in der Geschlechtszweiheit ausgeprägt, welche den aus Herz und Geist als Drittes hervorgehenden Willen beim Weibe specifisch im Herzen, beim Manne im Geiste gefaßt vorweist. Da der menschliche Personscharakter die Relativität als nothwendige innere Bestimmtheit in sich trägt, so wird hiemit denkbar, wie der Mensch relativ auch nicht als persönliche Selbstheit sich darstellen könne, sofern nämlich das Menschenwesen zum Substrat und Vehikel einer absoluten Personsdarstellung gemacht wird, wie dieß in Christi Person der Fall ist; die Existenz einer solchen Persönlichkeit wie jene Christi erscheint aber zugleich auch als ein ideelles Postulat, sofern sie die einzig mögliche Art und Form einer absoluten Darstellung des menschlichen Personscharakters ist, die sich in einem schlechthin innerhalb seiner Gattung stehenden Menschenindividuum nicht vollziehen kann. Da nämlich in der gleichzeitigen Simultaneität der drei möglichen Hauptarten geistiger Selbstfassung jede derselben zur Habitualität eines bloß virtuellen Seins herabgedrückt wird, so muß die simultane und zugleich vollkommenste Actualität derselben in einem das Menschenwesen überragenden und es selbstmächtig in sich fassenden Sein aufgehoben sein; die absolute Personsdarstellung des Menschen muß eine göttliche Persönlichkeit sein. Aber auch die auf sich selbst gestellte relative und bedingte Menschenpersönlichkeit ist nur in Gott selbstmächtig; sie kann, mit anderen Worten, nur insofern und insoweit, als sie in Gott oder in die lebendige Wahrheit hineingenommen ist, und in der lebendigen Kraft dieser Wahrheit vollkommen d. i. ihrer gottgedachten Idee gemäß sich darstellen. Wenn also die neuere christliche Philosophie entschieden auf die Persönlich-

keitsidee gestellt ist, so trägt sie in den mit der Concretisirung derselben verbundenen Bestimmungen auch schon das Correctiv gegen unwahre Ueberbietungen oder Verabsolutirungen des menschlichen Personsbegriffes in sich; vielleicht ist im Beschränken und Einschränken desselben hin und wieder des Guten zu viel geschehen, daher man sich sodann auch nicht über Schwankungen nach der entgegengesetzten Seite hin wundern darf. Selbst das gleichzeitige Vorhandensein beider Mängel in einem und demselben Denksysteme konnte nicht ausbleiben, wenn der eigentliche Schwer- oder Tiefpunct des persönlichen Seins im concreten Menschen nicht genau und sicher bestimmt wurde. Dieß gilt in seiner Art insbesondere von den in einem gewissen Gegensatz- und Wechselverhältniß zu einander stehenden Speculationen Baader's und A. Günther's, der beiden specifischen Hauptvertreter des christlich-philosophischen Gedankens in der deutschen Denkwelt. Die in Baader's Denken mit genialer Virtuosität sich vollziehende Concretisirung der menschlichen Personsidee will es zufolge ihrer Einrückung in den Standpunct theosophischer Immanenz zu keiner vollen und vollkommenen Sammlung des concreten empirischen Menschen in sich selber kommen lassen. Umgekehrt drängt die von Günther urgirte Selbstfassung dieses concreten wirklichen Menschen im geistigen Grunddenken zu einem unvermittelten Dualismus hin, der es trotz der Energie, mit welcher das Personsein des Menschen urgirt wird, zu keiner wahrhaften Concrescirung des in sich dualistisch gespaltenen Menschenwesens, demgemäß auch zu keiner vollkommenen Concretisirung der menschlichen Personsidee, und absoluten Selbstfassung des in sich Einen Menschenwesens in Gott kommen lassen will.*) Es fehlt bei Günther an der nöthigen Rückvermittelung des an sich richtigen anthropologischen Gegensatzes von Geist und Natur in das anthropologische Grundverhältniß zwischen Seele und Leib. Baader anerkennt dieses unmittelbare Grundverhältniß der Seele, spricht aber zugleich auch von einer Beleibung (Bleibung) der Seele in Gott, die einerseits einen tiefchristlichen und tiefphilosophischen Sinn hat, andererseits aber mit der immerhin noch

*) Nähere Andeutungen hierüber in meiner Schrift über Wesen und Begriff d. Menschenseele (3. Aufl.) S. 45 u. 93 f.

ihrer drei Selbstfassungen eine die andere einschränkt und ermäßiget. Wir erkennen hierin die Bedingtheit und Relativität der menschlichen Persönlichkeit, und zugleich auch einen aus dem innersten Wesen des Menschen geschöpften Grund für die Nothwendigkeit einer Diversification der Selbstdarstellung des Einen Menschenwesens in einer Vielheit differenter Persönlichkeiten d. i. in einer Vielheit von Individuen differenter persönlicher Selbstfassung, indem der Personscharakter nur in der entschiedenen Ausprägung einer bestimmten Art geistiger Selbstfassung zum bestimmten Ausdrucke gelangt. Dieser Unterschied und Gegensatz persönlicher Selbstfassung ist grundhaft in der Geschlechtszweiheit ausgeprägt, welche den aus Herz und Geist als Drittes hervorgehenden Willen beim Weibe specifisch im Herzen, beim Manne im Geiste gefaßt vorweist. Da der menschliche Personscharakter die Relativität als nothwendige innere Bestimmtheit in sich trägt, so wird hiemit denkbar, wie der Mensch relativ auch nicht als persönliche Selbstheit sich darstellen könne, sofern nämlich das Menschenwesen zum Substrat und Vehikel einer absoluten Personsdarstellung gemacht wird, wie dieß in Christi Person der Fall ist; die Existenz einer solchen Persönlichkeit wie jene Christi erscheint aber zugleich auch als ein ideelles Postulat, sofern sie die einzig mögliche Art und Form einer absoluten Darstellung des menschlichen Personscharakters ist, die sich in einem schlechthin innerhalb seiner Gattung stehenden Menschenindividuum nicht vollziehen kann. Da nämlich in der gleichzeitigen Simultaneität der drei möglichen Hauptarten geistiger Selbstfassung jede derselben zur Habitualität eines bloß virtuellen Seins herabgedrückt wird, so muß die simultane und zugleich vollkommenste Actualität derselben in einem das Menschenwesen überragenden und es selbstmächtig in sich fassenden Sein aufgehoben sein; die absolute Personsdarstellung des Menschen muß eine göttliche Persönlichkeit sein. Aber auch die auf sich selbst gestellte relative und bedingte Menschenpersönlichkeit ist nur in Gott selbstmächtig; sie kann, mit anderen Worten, nur insofern und insoweit, als sie in Gott oder in die lebendige Wahrheit hineingenommen ist, und in der lebendigen Kraft dieser Wahrheit vollkommen d. i. ihrer gottgedachten Idee gemäß sich darstellen. Wenn also die neuere christliche Philosophie entschieden auf die Persönlich-

keitsidee gestellt ist, so trägt sie in den mit der Concretisirung derselben verbundenen Bestimmungen auch schon das Correctiv gegen unwahre Ueberbietungen oder Verabsolutirungen des menschlichen Personsbegriffes in sich; vielleicht ist im Beschränken und Einschränken desselben hin und wieder des Guten zu viel geschehen, daher man sich sodann auch nicht über Schwankungen nach der entgegengesetzten Seite hin wundern darf. Selbst das gleichzeitige Vorhandensein beider Mängel in einem und demselben Denksysteme konnte nicht ausbleiben, wenn der eigentliche Schwer- oder Tiefpunct des persönlichen Seins im concreten Menschen nicht genau und sicher bestimmt wurde. Dieß gilt in seiner Art insbesondere von den in einem gewissen Gegensatz- und Wechselverhältniß zu einander stehenden Speculationen Baader's und A. Günther's, der beiden specifischen Hauptvertreter des christlich-philosophischen Gedankens in der deutschen Denkwelt. Die in Baader's Denken mit genialer Virtuosität sich vollziehende Concretisirung der menschlichen Personsidee will es zufolge ihrer Einrückung in den Standpunct theosophischer Immanenz zu keiner vollen und vollkommenen Sammlung des concreten empirischen Menschen in sich selber kommen lassen. Umgekehrt drängt die von Günther urgirte Selbstfassung dieses concreten wirklichen Menschen im geistigen Grunddenken zu einem unvermittelten Dualismus hin, der es trotz der Energie, mit welcher das Personsein des Menschen urgirt wird, zu keiner wahrhaften Concrescirung des in sich dualistisch gespaltenen Menschenwesens, demgemäß auch zu keiner vollkommenen Concretisirung der menschlichen Personsidee, und absoluten Selbstfassung des in sich Einen Menschenwesens in Gott kommen lassen will.*) Es fehlt bei Günther an der nöthigen Rückvermittelung des an sich richtigen anthropologischen Gegensatzes von Geist und Natur in das anthropologische Grundverhältniß zwischen Seele und Leib. Baader anerkennt dieses unmittelbare Grundverhältniß der Seele, spricht aber zugleich auch von einer Beleibung (Bleibung) der Seele in Gott, die einerseits einen tiefchristlichen und tiefphilosophischen Sinn hat, andererseits aber mit der immerhin noch

*) Nähere Andeutungen hierüber in meiner Schrift über Wesen und Begriff d. Menschenseele (3. Aufl.) S. 45 u. 93 f.

einer genaueren Richtung und Feststellung bedürftigen Annahme einer „Natur“ in Gott zusammenhängt. Gott ist darum Gott — sagt Baader — weil er als die Mitte von Geist und Natur Beides und über Beide, somit Beider-Herz ist und Beide im Herzen trägt. Wir unsererseits glauben diese Art von Fassung der „Natur“ in Gott mit der absoluten Geistigkeit Gottes nicht vereinbaren zu können; uns ist die „Natur“ Gottes mit dem „Herzen“ Gottes identisch, und insofern nach unserem Dafürhalten der absolute Geist, den wir Gott nennen, in den Tiefen eines göttlichen Gemüths als der absoluten Wirklichkeit der höchsten uns bekannten und denkbaren Innerungsfähigkeit gefaßt sein muß, sind wir allerdings mit der Polemik Baaders gegen den naturlosen Gott der abstracten Spiritualisten einverstanden, können aber dasjenige, worin der absolute Geist zu tiefst in sich selber gefaßt ist, nicht für etwas von ihm selber Verschiedenes halten; er ist sich selbst sein Ort und seine Wohnung, er ist in aller Weise absolut Er selbst, und der bloßen Natürlichkeit absolut schon durch sein Wesen oder durch das, was er an sich ist, enthoben, er trägt sie nicht als eine ewig überwundene ewig aufgehoben in sich.

§. 30.

Wir wären mit diesen Bemerkungen bei einem Punkte angelangt, von welchem aus sich die Verflechtung der anthropologischen Frage mit den metaphysischen Grundfragen der neuzeitlichen deutschen Speculation nach den mannigfachsten Richtungen verfolgen ließe. Es handelt sich indeß hier weniger darum, die Complicationen der anthropologischen Frage mit den Bewegungen und Wendungen auf dem Gebiete der allgemeinen philosophischen Lehrentwicklung, als vielmehr die successive Entwickelung und Ausgestaltung der philosophischen Anthropologie zu einer besonderen Lehrwissenschaft aufzuzeigen. Wir gehen demnach auf das Gebiet der specifisch-anthropologischen Literatur des philosophischen Deutschlands über, deren Vorführung durch sich selber, in der hiebei aufzuzeigenden Entwickelung und Gestaltung der anthropologischen Idee, auch den darin wiederscheinenden allgemeinen Entwicklungsgang der neuzeitlichen deutschen Speculation zur Anschauung zu bringen geeignet ist. Wollten wir die in der

Neuzeit angebahnte Ausgestaltung der Anthropologie zur Wissenschaft nach bestimmten geschichtlichen Perioden fixiren, so würde sich uns der geschichtlichen Aufeinanderfolge gemäß folgende Gliederung als die natürlichste ergeben: Anthropologischer Pragmatismus des Aufklärungszeitalters, Anthropologie der Kant-Herder'schen Epoche, naturphilosophische Anthropologie, die naturwissenschaftliche Auffassung und Bearbeitung der Anthropologie, die ethnologische Anthropologie. Im Ganzen werden wir auch diesen Gang in unserer literargeschichtlichen Darstellung zu nehmen haben, begeben uns aber im Voraus eines näheren Eingehens auf die populärphilosophischen anthropologischen Schriften des vorkant'schen Zeitalters,*) nicht als ob wir die Bedeutung derselben für ihre Zeit, und den bildenden Einfluß derselben auf ihr Zeitalter unterschätzten; sie waren die durch fremdländischen, namentlich englischen Einfluß geweckten Anfänge und Versuche einer freien, gebildeten Reflexion über Welt und Menschen mit vorherrschender Rücksicht auf die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen, und gaben einen wohlthätigen Anstoß zur Pflege der moralpsychologischen Reflexion und des psychologischen Pragmatismus. Die geistige Continuität zwischen dieser und der nachfolgenden Kant'schen Bildungsepoche ist nicht zu verkennen; auch Kant nimmt ein lebhaftes Interesse an der „pragmatischen" Behandlung der Anthropologie und schrieb selber eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798), nimmt aber selbstverständlich seinen Standpunkt höher d. h. über jenem des sogenannten gebildeten Bewußtseins, und stellt sich von vorne herein auf den allgemeinen weltbürgerlichen Standpunct als den allein der philosophischen Betrachtungsweise adäquaten. Seine „Anthropologie" ist auf den Begriff vom Menschen als vernünftigem Erdwesen gegründet, und hat den Menschen als Weltbürger nach den allgemeinen und individuellen Bedingungen seiner freithätigen vernünftig-sittlichen Selbstdarstellung im concreten Menschendasein zum Gegenstande. Kant reiht die in diesem Sinne aufgefaßte

*) Ueber die Literatur derselben vgl. Hillebrand, die Anthropologie als Wissenschaft (Mainz 1822) Bd. I, S. 40 ff.; Fortlage System der Psychologie (Leipzig 1855) Bd. I, S. 43 f.

Vernunftideen und ethische Postulate, sondern auf eine universalkosmische Grundlage gestellt ist, in welcher er Gottes ewige Ordnung erkennt; während ferner Kant die Vervollkommnung der Gattung und die Verwirklichung des ethischen Vernunftstaates im Auge hat, ist es bei Herder die Humanität als solche, und damit wol die Vollendung des menschlichen Individs, was als Letztes und Höchstes gehofft und erwartet wird. Kant ist Philosoph, Herder vertritt seine Gedankenideale im Namen der Religion, die wahre und vollkommene Religion ist ihm aber die edle Humanität selber. Kant sieht in seinem idealen Weltbürgerstaate das Reich der Vernunft und Freiheit; für Herder ist „Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Theilnehmung nahezu der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist." Während Kant den anfänglichen Menschen sich durch sich selbst und durch die in ihm erwachende Vernunft aus einem ersten rein sinnlichen Dasein zum menschlichen Dasein emporarbeiten läßt, findet es Herder unbegreiflich, wie der Mensch ohne höhere Einwirkung und Anleitung auf den Weg der Cultur gelangt, die Sprache und die erste Wissenschaft erfunden haben sollte; als Mittelwesen und Bindeglied zweier Welten ragt er geistig in eine höhere Ordnung hinein, und trägt die Unendlichkeit einer zukünftigen Entwickelung keimartig in sich. Alle Kräfte des Weltalls scheinen in der Seele verborgen zu sein, und sie bedarf nur einer Organisation oder einer Reihe von Organisationen, um dieselben in Thätigkeit und Uebung zu setzen; wie die Erde ein Stern unter Sternen, so ist der Mensch geistig ein Bürger jenes Reiches, dem die Bewohner der himmlischen Sterne angehören. Die Sonne, die dem Erdentage des Menschen leuchtet, mißt ihm sein Erdgeschäft zu, verdunkelt ihm aber die oberen lichtglänzenden Welten; sobald die Sonne untergeht, erscheint die Welt in ihrer größeren Gestalt, dem Menschen sind am Himmel die glänzenden Bücher der Unsterblichkeit aufgeschlagen.

Kant zeigte sich bei allem Interesse, das er an Herders Werke nahm, mit den allgemeinen kosmologischen Grundanschauungen desselben nicht einverstanden. Herder sah im Menschen als vollendeter irdischer Menschenorganisation den Culminationspunct der irdischen Schöpfung und zugleich den Uebergang derselben in das unsicht-

bare Geisterreich. Kant meinte, man könne sich diese Auffassung nur dann zurechtlegen, wenn man eine die Materie durchherrschende allgemeine unsichtbare Natur annehme, welche in einer continuirlichen Steigerung ihrer Bildungsthätigkeit als höchstes Product der sichtbaren Erdwelt den Menschen hervorbringe, und das von der individuellen Seele zu unterscheidende Geistige im Menschen sei — eine Ansicht, welche bei Herder vorauszusetzen er sich doch nicht entschließen könne. Er findet es ferner nicht gerechtfertiget, aus der aufwärts schreitenden Reihe organischer Zeugungen der sichtbaren Natur auf die Existenz unsichtbarer geistiger Kräfte und Wesen zu schließen, in deren Bereich der einzig durch seine aufrechte Haltung über die vollkommenst organisirten Thiere emporgehobene Mensch nach dem Tode bei fortgesetzter noch feinerer Organisationsthätigkeit der wirkenden Kräfte emporgehoben werden soll. Denn jene stetige aufwärtssteigende Stufenfolge in der sichtbaren Natur sei durchaus nicht so gewiß, als Herder annehme, und die wirkenden Kräfte, aus deren Thätigkeit jene Stufenreihe erklärt werden soll, seien etwas geradezu Unbekanntes; somit würde das, was man nicht begreift, aus etwas, was man noch weniger begreift, erklärt. Kant sieht mit einem Worte in Herder's kosmischem Anthropologismus einen spiritualisirten Hylozoismus, mit welchem er sich nicht befreunden zu können erklärt.

§. 31.

Herder hatte im Gegensatze zu dem von Natur und Religion sich isolirenden psychologisch-ethischen Pragmatismus des Kant'schen Anthropologismus die ewige Bedeutung von Natur und Religion für das Menschendasein und für die tiefer gehende Menschenkunde zur Geltung zu bringen versucht, stand aber in diesen seinen Bestrebungen ganz innerhalb des geistigen Gesichtskreises und Bildungsstandpunctes seines Zeitalters; wie sein religiöser Standpunct einfach jener der Humanitätsreligion war, so kam er auch in seinen Naturanschauungen trotz alles Bemühens um einen lebendigen Naturbegriff zu keiner tieferen concreten Fassung und speculativen Durchbildung desselben, sondern blieb in einem gewissen allgemein gehaltenen Kos-

Vernunftideen und ethische Postulate, sondern auf eine universalkosmische Grundlage gestellt ist, in welcher er Gottes ewige Ordnung erkennt; während ferner Kant die Vervollkommnung der Gattung und die Verwirklichung des ethischen Vernunftstaates im Auge hat, ist es bei Herder die Humanität als solche, und damit wol die Vollendung des menschlichen Individs, was als Letztes und Höchstes gehofft und erwartet wird. Kant ist Philosoph, Herder vertritt seine Gedankenideale im Namen der Religion, die wahre und vollkommene Religion ist ihm aber die edle Humanität selber. Kant sieht in seinem idealen Weltbürgerstaate das Reich der Vernunft und Freiheit; für Herder ist „Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Theilnehmung nahezu der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist." Während Kant den anfänglichen Menschen sich durch sich selbst und durch die in ihm erwachende Vernunft aus einem ersten rein sinnlichen Dasein zum menschlichen Dasein emporarbeiten läßt, findet es Herder unbegreiflich, wie der Mensch ohne höhere Einwirkung und Anleitung auf den Weg der Cultur gelangt, die Sprache und die erste Wissenschaft erfunden haben sollte; als Mittelwesen und Bindeglied zweier Welten ragt er geistig in eine höhere Ordnung hinein, und trägt die Unendlichkeit einer zukünftigen Entwickelung keimartig in sich. Alle Kräfte des Weltalls scheinen in der Seele verborgen zu sein, und sie bedarf nur einer Organisation oder einer Reihe von Organisationen, um dieselben in Thätigkeit und Uebung zu setzen; wie die Erde ein Stern unter Sternen, so ist der Mensch geistig ein Bürger jenes Reiches, dem die Bewohner der himmlischen Sterne angehören. Die Sonne, die dem Erdentage des Menschen leuchtet, mißt ihm sein Erdgeschäft zu, verdunkelt ihm aber die oberen lichtglänzenden Welten; sobald die Sonne untergeht, erscheint die Welt in ihrer größeren Gestalt, dem Menschen sind am Himmel die glänzenden Bücher der Unsterblichkeit aufgeschlagen.

Kant zeigte sich bei allem Interesse, das er an Herders Werke nahm, mit den allgemeinen kosmologischen Grundanschauungen desselben nicht einverstanden. Herder sah im Menschen als vollendeter irdischer Menschenorganisation den Culminationspunct der irdischen Schöpfung und zugleich den Uebergang derselben in das unsicht-

bare Geisterreich. Kant meinte, man könne sich diese Auffassung nur dann zurechtlegen, wenn man eine die Materie durchherrschende allgemeine unsichtbare Natur annehme, welche in einer continuirlichen Steigerung ihrer Bildungsthätigkeit als höchstes Product der sichtbaren Erdwelt den Menschen hervorbringe, und das von der individuellen Seele zu unterscheidende Geistige im Menschen sei — eine Ansicht, welche bei Herder vorauszusetzen er sich doch nicht entschließen könne. Er findet es ferner nicht gerechtfertiget, aus der aufwärts schreitenden Reihe organischer Zeugungen der sichtbaren Natur auf die Existenz unsichtbarer geistiger Kräfte und Wesen zu schließen, in deren Bereich der einzig durch seine aufrechte Haltung über die vollkommenst organisirten Thiere emporgehobene Mensch nach dem Tode bei fortgesetzter noch feinerer Organisationsthätigkeit der wirkenden Kräfte emporgehoben werden soll. Denn jene stetige aufwärtssteigende Stufenfolge in der sichtbaren Natur sei durchaus nicht so gewiß, als Herder annehme, und die wirkenden Kräfte, aus deren Thätigkeit jene Stufenreihe erklärt werden soll, seien etwas geradezu Unbekanntes; somit würde das, was man nicht begreift, aus etwas, was man noch weniger begreift, erklärt. Kant sieht mit einem Worte in Herder's kosmischem Anthropologismus einen spiritualisirten Hylozoismus, mit welchem er sich nicht befreunden zu können erklärt.

§. 31.

Herder hatte im Gegensatze zu dem von Natur und Religion sich isolirenden psychologisch-ethischen Pragmatismus des Kant'schen Anthropologismus die ewige Bedeutung von Natur und Religion für das Menschendasein und für die tiefer gehende Menschenkunde zur Geltung zu bringen versucht, stand aber in diesen seinen Bestrebungen ganz innerhalb des geistigen Gesichtskreises und Bildungsstandpunctes seines Zeitalters; wie sein religiöser Standpunct einfach jener der Humanitätsreligion war, so kam er auch in seinen Naturanschauungen trotz alles Bemühens um einen lebendigen Naturbegriff zu keiner tieferen concreten Fassung und speculativen Durchbildung desselben, sondern blieb in einem gewissen allgemein gehaltenen Kos-

sich entsonderte, um zu einer fernen Sonne, deren Planet unsere Sonne damals war, in eine distinctere Beziehung zu treten; Steffens nennt diese Epoche der Erde die Mondesepoche derselben, und läßt sie in dieser Epoche mit ihrem nördlichen Pole dem damals noch planetarischen Centralkörper unseres Sonnensystems zugekehrt sein, woraus er die überwiegende Festlandbildung der nördlichen Hälfte unserer Erdkugel, so wie die urweltliche tropische Vegetation der nördlichen Polarzone erklärt. Diese Vegetation war aber nicht an unsere jetzige Sonne, die als Planet eben nur eine erstarrende Wirkung auf ihre Monde übte, sondern am Lichte einer fremden Sonne erzeugt, in deren Bereich die Erde als Mond gehörte. Der Erdmagnetismus ist der Ausdruck dieser primitiven kosmischen Urbezogenheit der Erde. Der aufgewachte vegetative Lebenstrieb lenkte den magnetischen Nordpol der Erde von dem Mittelpunct ab, nach welchem er ruhend hinwies, und hiedurch wurde sie aus ihrer Mondesepoche in die excentrische Kometenepoche hinübergeführt, aus welcher sie erst dann, als der neue Mittelpunct einer geordneten Bewegung in der jetzigen Sonne sich gefunden hatte, in ihre jetzige Planetenepoche hinübergeführt wurde. Schiefer und Porphyr waren die Producte dieses excentrischen Schwankens zwischen dem alten und neuen Mittelpuncte — die Schieferformation als erstorbenes Residuum der damaligen Urvegetation der Erde, die Porphyrformation als die durch die starrmachende Attraction des neuen Mittelpunctes veranlaßte Massenbildung, in welcher die Urvegetation erstarrte. Durch die Einlenkung in die Planetenbahn wurde die Erde in das vierte Stadium ihrer Entwickelung oder in die vierte Schöpfungszeit hinübergeführt, von welcher an, da sie ihren eigenen selbstständigen Mittelpunct gefunden hatte, der unendliche Trieb ihres Lebens nicht mehr in die unendliche Ferne hinausstrebte, sondern jene Unabhängigkeit und innere eigenthümliche Abgeschlossenheit erlangte, die in jeder nunmehr zu erzeugenden besonderen Lebensform sich darstellen mußte. Die „Erschaffung der Sonne" am vierten Schöpfungstage bedeutet für die Erde das Eingerücktsein in ihre geordneten kosmischen Verhältnisse und das Aufgehen des Universums für die Erde, eine allgemeine, plötzlich hervorbrechende Erleuchtung, die, als sie sich irdisch darstellte, abermals anfangs in relativen Erzeugnissen

sich verlor, welche dem ursprünglichen Zwiespalt der Kräfte nicht vollkommen zu entsagen vermochten (Wasser- und Luftthiere des fünften Schöpfungstages), aber zusehends entschiedener nach einem inneren Mittelpuncte alles irdischen Daseins hinwiesen, der als inneres Licht mit Ordnermacht waltend den wilden Wechsel ruheloſen Bildens und Auflösens beschwichtigen und den innerlichen höchsten Halt der gesammten lebendigen Erdnatur abgeben sollte. Dieses innere Licht und höhere Correlat des äußeren Sonnenlichtes ist nicht die thierische Seele, in der es nur andämmert aber nicht aufleuchtet; das thierische Individuum erscheint zwar als ein Seelenartiges, aber nicht als die Seele, nicht als die unmittelbare Offenbarung einer inneren Unendlichkeit in und mit der erscheinenden Gestalt, die eben dadurch der innere geistige Mittelpunct wird, gegen welchen Alles gravitirt, durch welchen Alles seine lebendige Bedeutung erhält. Diese Gestalt, die in der ewigen Persönlichkeit des Menschen erscheint, und als Bild Gottes sich darstellt, ist der wahre ordnende Schlußpunct der Schöpfung. Durch die Schöpfung des Menschen war jenes gemeinschaftliche Maaß aller Bewegungen, jenes wechselseitige Verständniß aller Elemente, jene Harmonie aller lebenden Gestalten gefunden, durch welche aller äußere Widerstreit gehoben ward, so daß jede Form des Daseins sich in die andere fand, in ihr erkannte und in ihrer Art bestätigte — die stille freudige Sabbathfeier der Schöpfung! In Beziehung auf den Menschen erscheinen die früheren Epochen der Bildung mit einer wahrhaft alttestamentlichen Bedeutung. Seine ungetrübte, den Willen Gottes in ungestörtem Ebenmaaß ausdrückende Gestalt war das erlösende Princip, das Vermittelnde zwischen Gott und der erscheinenden Natur; und alle Versteinerungen, die dämmernden Formen eines zukünftigen, in sich selbst geschlossenen harmonischen Lebens waren eben so viele Weissagungen des kommenden Erlösers. Mit der menschlichen Gestalt war das Maaß der Neigung der Ekliptik, also auch das Maaß der wilden Bewegung und der starren Ruhe, mit dieser die Schnelligkeit sowohl der Achsendrehung, als der Bewegung der Erde um die Sonne und die Concentrität ihrer Bahn gefunden, so daß der schöne Rhythmus der Zeiten nun auf immer begründet war. Mit der Schöpfung des Menschen war das Universum als die un-

endliche Tiefe aufgeschlossen, in welcher Alles ruht. Der Rhythmus und die vollendete Ordnung der im Menschen abgeschlossenen Schöpfung war in der primitiven Unschuld des Menschen begründet, die in der völlig ununterscheidbaren Einheit des schaffenden Willens Gottes und des Menschen besteht, wodurch alle schaffende Thätigkeit des Alls sich zusammendrängt im Menschen, daß er ein Bild Gottes werde, ihm gleich zu herrschen über alles Lebendige auf Erden. Mit dem Verluste der ursprünglichen Unschuld des Menschen wurde der alte Kampf in der Natur wieder entfesselt, und die in den Urgeschlechtern der Menschheit einreissende titanische Verwilderung reflectirte sich auch in der äußeren Erdenwirklichkeit. Geologische Thatsachen sprechen dafür, daß zu einer Zeit, wo schon Menschen auf Erden lebten, eine Katastrophe eingetreten ist, durch welche ein in regellos entfesseltem Bildungstriebe von abenteuerlicher Riesenvegetation und monströsen Thiergestalten überwuchertes Erdgebiet im Meere versank, und mit ihm ein riesenhaft entartetes Geschlecht von Menschen in den Fluthen begraben wurde. Steffens sucht dieses Gebiet auf der nordwestlichen Seite der Erde; gleichzeitig möge vulcanisches Feuer im Südwesten jenen Continent zerstört haben, dessen Ruinen im fünften Welttheile erhalten sind. Diese Katastrophe hat die räumliche Continuität des bereits über die Erde verbreiteten menschlichen Geschlechtes vernichtet, und hiedurch für die spätere Forschung, die hierauf nicht reflectirt, unlösliche Räthsel geschaffen. Die Annahme von amerikanischen Autochthonen läßt sich nicht mit der den Aegyptern so unverkennbar verwandten Cultur des Aztekenreiches, nicht mit der den Indern so verwandten Cultur des Reiches der Inca's vereinbaren; vielmehr weist Alles darauf hin, daß, wie die sogenannten Autochthonen des Erdballs oder sogenannten Raçen, so auch ein geschichtliches Urvolk von einem gemeinsamen Stammsitze der Menschheit sich über die Erde verbreitet, und, wo es unter den vom Naturdasein überwältigten Raçenvölkern siedelte, diese zu seinen Knechten und Hörigen gemacht hat. Diese urgeschichtlichen Völker, deren gedämpfte, von der Macht der ordnenden Liebe ergriffene Reste in Aegypten, in ganz Asien, zumal gegen Osten, in Amerika, von dem uralten Zusammenhange losgerissen, sich in erstarrter Form erhalten haben, bezeichnen die Uebergangsepoche in der

Naturgeschichte der Völker, so wie die Raçen die Urzeit, und die Raçentypen die von den elementaren Gewalten unterjochte passive Menschheit. In den Raçentypen sind bestimmte innere Qualitäten ethischer Art verfestet, die verschiedenen Arten der sinnlichen Begierlichkeit und Selbstlosigkeit des gefallenen Menschen darin ausgeprägt, entsprechend der Beschaffenheit und dem Charakter der äußeren Lebensbedingungen in den verschiedenen Zonen der Erde. Was die Raçen der Natur unterwarf und die geschichtlichen Stämme durch Krankheiten mahnt, waren die sinnlichen Lüste, aus welchen Tod und inneres Verderben sich erzeugen. Aber einen höheren, einen gefährlicheren Kampf hat die Geschichte zu bestehen, da nämlich, wo das Böse die Naturgabe selbst im Inneren verpestet, und den Hochmuth, die Herrschsucht und den Geiz erzeugt. Ja wenn wir — ruft Steffens aus — einen Blick auf alle Völker unserer Tage werfen, die mächtig walten auf der ganzen Erde, erkennen wir nicht diese Gewalt der Hölle in den innersten Tiefen der großen dreifachen Richtung, wie wir die verzerrende Gewalt der sinnlichen Lüste in den Raçen erkennen? Gegen Osten, in China und Japan, sind Millionen im erstarrten Besitze versteinert seit Jahrtausenden. Zwischen ihnen hat sich die zerstörende Herrschsucht in der betäubenden sinnlichen Religion der Muhamedaner vorzugsweise ausgebildet, und verbreitet ihren mächtigen Arm nach weiten Weltgegenden hin. Und wie unterliegen wir dem Hochmuthe des Erkennens, wo wir, der Rettung so nahe, den höchsten Kampf zu bestehen haben!

Die urgeschichtlichen Völker entsprechen in der verhüllten Naturgeschichte des Geschlechtes der geologischen Uebergangszeit. Die alte Welt stellt diejenige Zeit dar, welche wir in den neueren Epochen der Entwicklungsgeschichte der Erde wahrnehmen, wo der zukünftige Sieg des Lebens über die Masse weissagend angedeutet, aber noch nicht errungen ist; daher die alttestamentarische Bedeutung der beiden einander entsprechenden Epochen der Erdgeschichte und Menschengeschichte. Was die verschlossene Masse für die Natur ist, der härteste Ausdruck des strengsten Gesetzes, das ist für das Leben die Gattung. Die auseinandergerissenen Gattungen der Thiere deuten in zerstreuten Formen auf den Mittelpunct aller Gattungen,

auf die menschliche. Aber die wahre Befreiung ist die Persönlichkeit. In der alten Welt waltet noch die Gattung; das Classische ist die Herrlichkeit derselben, die Schönheit bei den Griechen, die Gerechtigkeit bei den Römern. Die ewige Liebe aber bestätiget in jedem die ewige Persönlichkeit, und die Offenbarung derselben, der Sohn Gottes von Ewigkeit her, die wahre Urgestalt, die innere Fülle alles Gesetzes ist der Heiland Christus, dessen verhüllte Persönlichkeit vom Anfang her war, und als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur herblickt. Er hat den geheimen Schmerz, das innere Wehe der ganzen Schöpfung getragen und überwunden, und mit seinem Tode brach die harte Schale der herben irdischen Frucht, in deren Hülle wir noch verschlossen sind, so daß der Frühling der unergründlichen Liebe und des ewigen persönlichen Lebens in einem jeden Gemüthe hervorkeimen kann, und in der stillen Stätte der heiligen Andacht einen fruchtbaren Boden findet. Die Anthropologie darf nur andeuten, was sie aus sich nicht zu erzeugen vermöchte; daß aber der Glaube den Kampf mit dem Hochmuthe des menschlichen Erkennens beginnen dürfe, verdanken wir der Gnade Christi.

In diesem christologischen Auslaufe deckt sich denn nun der vollkommene Einblick in den inneren Zusammenhang der Steffensschen Anthropologie auf; wir sehen hier die anthropologische Entwickelung des ganzen Werkes auf das göttliche Urbild und lebendige Princip aller Menschengestaltung zurückgeführt, und dieses Princip als die lebendige Macht und göttliche Seele aller Menschheitsentwickelung mit Energie zur Geltung gebracht. Wie der Mensch zur gesammten vorangegangenen Naturentwickelung, so verhält sich das in Christus offenbar gewordene göttliche Urbild der Menschheit zur vorausgegangenen Geschichte derselben; wie die sichtbare Welt und Schöpfung im Menschen, so ist der Mensch in Christus aufgehoben, und soll in Bezug auf sein persönliches Sein in Christus bestätiget werden. Alle diese Gedanken sind an sich wahr und tief christlich; nur möchten nicht Wenige in der gesammten von Steffens entwickelten Natur- und Geschichtsteleologie nur einen großartigen speculativen Unterbau der Anthropologie, nicht aber die durch den Titel des Werkes verheißene Anthropologie selber erkennen wollen. Obschon wir ferner gerne anerkennen, daß in der Teleologie der Steffens-

schen Natur- und Geschichtsphilosophie die Naturphilosophie ihrer ursprünglichen pantheisirenden Grundlage enthoben und auf den Standpunct des christlichen Schöpfungsglaubens gestellt ist, so bleibt es doch immerhin unentschieden, ob der ethnisirende Dualismus der Schelling'schen naturphilosophischen Speculation bei Steffens wahrhaft überwunden sei, und ob er nicht vielmehr nur durch die christlich-religiöse Idee niedergehalten werde, die sich demzufolge wol mit aller Intensivität, aber vielleicht nur zu unmittelbar zur Geltung bringt. So klingt es mindestens überschwenglich, und möchte über den berechtigten Gedanken vom Menschen als geschöpflichem Tenenten der sichtbaren Schöpfung entschieden hinausgehen, wenn der ursprüngliche Mensch, in welchem die ewige Persönlichkeit Gottes geschöpflich repräsentirt ist, gewisser Maßen als Heiland und Erlöser der Natur hingestellt wird. So dankenswerth ferner das Bemühen um eine Concordirung der speculativen Naturerkenntniß mit dem christlichen Religionsgedanken jederzeit ist, und wie hoch man Steffens' Leistungen für sein Zeitalter in dieser Hinsicht immerhin anschlagen möge, so darf doch nicht unerwähnt bleiben, daß die fortschreitende Naturkunde gegen die von ihm versuchte Art der Concordirung in einzelnen Puncten entschieden Verwahrung eingelegt hat; wenn Steffens z. B. zur Erklärung der in der nördlichen Polarzone aufgedeckten Reste einer tropischen Vegetation und Thierwelt eine radicale Verrückung der Erdaxen postulirte, so ist dagegen erinnert worden, daß die Spuren jener organischen Vorwelt, die am Nordpol lebte, auch in allen Länderstrichen der jetzigen mittleren und heißen Zone gefunden würden, und die doch gewiß ursprüngliche Abplattung der Erde an ihren beiden jetzigen Polen mit der angenommenen Verrückung der ursprünglichen Pole sich nicht vereinbaren lasse. Trotz dieser und ähnlicher gewagter geologischen Hypothesen bleibt Steffens das unbestreitbare Verdienst, die Entstehungsgeschichte der Erde verlebendiget und in der Idee des Menschen vertieft zu haben; seine „geologische Anthropologie" war eine energische Reaction gegen die rein mechanistisch-physikalische Auffassung der Erdbildungsgeschichte im Geiste eines La Place u. A., und hing innerlich zusammen mit seiner gleichfalls sehr entschiedenen Gegnerschaft wider die Flachheiten einer empiristisch-rationalistischen Psychologie und Anthropologie

wobei es ihm freilich begegnete, daß er über seinem Bemühen, den Begriff vom Menschen im speculativen Natur- und Religionsbewußtsein zu vertiefen, nicht dazu kam, den eigentlichen Wesensgedanken des Menschen als solchen zu bestimmen. Steffens sagt uns wol beständig, daß der Mensch als Persönlichkeit begriffen, und als solche aus Gott und aus der Natur verstanden werden müsse; aber das innere Sein und Wesen dieses aus Gott und Natur zu verstehenden Personswesens erschließt er uns nicht; eben so wenig erklärt er uns, wie wir uns die Idee jenes Einen ersten Menschen, in dessen Hervortritt der kosmische Entwickelungsproceß seinen Abschluß fand, mit der factischen Vielheit der Individuen der Menschengattung zu vermitteln haben. Unter den von Seite der neueren, nachkantischen Philosophie angeregten Denkern ist es einzig A. Günther gewesen, der in Verbindung mit seinem ältesten Freunde J. H. Pabst hierauf Antwort zu geben sich bemühte, und den Menschen ebensowol als Personswesen, wie als Natur- und Geschlechtswesen, als Individual- und Gattungswesen zum Gegenstande seiner speculativen Forschung machte. Baader hat es in dieser Hinsicht nicht über die Deduction des Geschlechtscharakters hinausgebracht, der menschliche Gattungsverband als solcher ist ihm einfach etwas Gegebenes, dessen Idee in seinem Systeme keine Verwerthung findet. Auch bei Steffens wird, wie wir oben sahen, das Gattungsleben als solches zu Gunsten des Personslebens tief herabgedrückt, und es ist gar kein Zweifel, daß hieran die dem Geiste der protestantischen Gläubigkeit gemäße Auffassung der christlichen Herzensgemeinschaft mit Gott einen wesentlich mitbestimmenden Antheil hatte; es darf demzufolge nicht verkannt werden, daß bezüglich dieses Punctes Günther mehr als irgend einer seiner christlich-philosophischen Mitforscher bemüht war, das der Idee des Katholicismus gemäße Verständniß des menschlichen Geschlechts- und Gattungslebens ans Licht zu stellen — ein Bemühen, dessen Verdienstlichkeit durch die seinem anthropologischen Dualismus anhaftenden Mängel nicht entwerthet wird. Diese Mängel sind selber wieder nur aus dem Bestreben abzuleiten, die pantheistischen und hylozoistischen Elemente der Naturphilosophie von seinem eigenen Denksysteme gründlich ferne zu halten, oder sie vielmehr durch das von ihm bestimmte Verhältniß zwischen Gott und

Welt, Geist und Natur vollkommen zu entkräften und in eine dem christlichen Theismus congruente Fassung umzusetzen.

§. 32.

Gleich der Steffens'schen Anthropologie hat sich auch die Natur- und Weltansicht G. H. Schubert's über dem Grunde der Naturphilosophie erbaut, aber in einer vom Geiste jener nicht unerheblich verschiedenen Art und Form durchgebildet. Es geht ihr die realistische Plasticität der Steffens'schen Anschauungsweise ab; dafür tritt in ihr ein sinniges, feinhöriges Wahrnehmen rhytmischer Verhältnisse und Accorde im sichtbaren Weltganzen und der einzelnen Gestaltungen desselben hervor, in deren Mittelpunkt selbstverständlich auch bei Schubert der Mensch tritt, jedoch so, daß der Hauptnachdruck immer auf die Betonung der unsichtbaren psychischen Seite des Menschenwesens fällt, wie denn Schubert im Sichtbaren und Leiblichen allenthalben nur ein Bild und Gleichniß des Unsichtbaren, Geistigen erblickt, und das Sichtbare und Leibliche nur von der Seite in's Auge faßt, als in ihm das Unsichtbare, Geistige sich abgestaltet. Da nun aber nebenbei die Betrachtung des Ersteren keineswegs versäumt, sondern sogar möglichst erschöpfend gegeben werden soll, so zerfällt ihm die Betrachtung des Menschen in einen somatischen und psychographischen Theil, welcher letztere zuhöchst in der Pneumatologie, dem ursprünglichen Ausgangspunkte der Schubert'schen Weltbetrachtung gipfelt. Steffens hatte darnach getrachtet, das Verständniß des Menschen „in Natur und Geschichte" d. i. in einer tieferen Fassung des Verständnisses von beiden[1]) zu vertiefen; Schubert suchte nach einer pneumatologischen idealphilosophischen Grundlage eines lebendigen Naturwissens, deren Anstrebung ihn zur Geschichte gar nicht herankommen ließ, sondern den platonisirenden

[1]) „Wie die Geschichte am tiefsten erkannt wird in ihrem zur Persönlichkeit gesteigerten Naturgrunde, so muß die Natur begriffen werden als Geschichte, d. h. wie wir eine Geschichte der Physik fordern, müssen wir eine Ethik der Natur anerkennen, und der Unterschied zwischen Gut und Böse darf auch dieser nicht fremd sein." Steffens, Religionsphilos. Bd. II, S. 38.

wobei es ihm freilich begegnete, daß er über seinem Bemühen, den Begriff vom Menschen im speculativen Natur- und Religionsbewußtsein zu vertiefen, nicht dazu kam, den eigentlichen Wesensgedanken des Menschen als solchen zu bestimmen. Steffens sagt uns wol beständig, daß der Mensch als Persönlichkeit begriffen, und als solche aus Gott und aus der Natur verstanden werden müsse; aber das innere Sein und Wesen dieses aus Gott und Natur zu verstehenden Personswesens erschließt er uns nicht; eben so wenig erklärt er uns, wie wir uns die Idee jenes Einen ersten Menschen, in dessen Hervortritt der kosmische Entwickelungsproceß seinen Abschluß fand, mit der factischen Vielheit der Individuen der Menschengattung zu vermitteln haben. Unter den von Seite der neueren, nachkantischen Philosophie angeregten Denkern ist es einzig A. Günther gewesen, der in Verbindung mit seinem ältesten Freunde J. H. Pabst hierauf Antwort zu geben sich bemühte, und den Menschen ebensowol als Personswesen, wie als Natur- und Geschlechtswesen, als Individual- und Gattungswesen zum Gegenstande seiner speculativen Forschung machte. Baader hat es in dieser Hinsicht nicht über die Deduction des Geschlechtscharakters hinausgebracht, der menschliche Gattungsverband als solcher ist ihm einfach etwas Gegebenes, dessen Idee in seinem Systeme keine Verwerthung findet. Auch bei Steffens wird, wie wir oben sahen, das Gattungsleben als solches zu Gunsten des Personslebens tief herabgedrückt, und es ist gar kein Zweifel, daß hieran die dem Geiste der protestantischen Gläubigkeit gemäße Auffassung der christlichen Herzensgemeinschaft mit Gott einen wesentlich mitbestimmenden Antheil hatte; es darf demzufolge nicht verkannt werden, daß bezüglich dieses Punctes Günther mehr als irgend einer seiner christlich-philosophischen Mitforscher bemüht war, das der Idee des Katholicismus gemäße Verständniß des menschlichen Geschlechts- und Gattungslebens ans Licht zu stellen — ein Bemühen, dessen Verdienstlichkeit durch die seinem anthropologischen Dualismus anhaftenden Mängel nicht entwerthet wird. Diese Mängel sind selber wieder nur aus dem Bestreben abzuleiten, die pantheistischen und hylozoistischen Elemente der Naturphilosophie von seinem eigenen Denksysteme gründlich ferne zu halten, oder sie vielmehr durch das von ihm bestimmte Verhältniß zwischen Gott und

Welt, Geist und Natur vollkommen zu entkräften und in eine dem christlichen Theismus congruente Fassung umzusetzen.

§. 32.

Gleich der Steffens'schen Anthropologie hat sich auch die Natur- und Weltansicht G. H. Schubert's über dem Grunde der Naturphilosophie erbaut, aber in einer vom Geiste jener nicht unerheblich verschiedenen Art und Form durchgebildet. Es geht ihr die realistische Plasticität der Steffens'schen Anschauungsweise ab; dafür tritt in ihr ein sinniges, feinhöriges Wahrnehmen rhytmischer Verhältnisse und Accorde im sichtbaren Weltganzen und der einzelnen Gestaltungen desselben hervor, in deren Mittelpunkt selbstverständlich auch bei Schubert der Mensch tritt, jedoch so, daß der Hauptnachdruck immer auf die Betonung der unsichtbaren psychischen Seite des Menschenwesens fällt, wie denn Schubert im Sichtbaren und Leiblichen allenthalben nur ein Bild und Gleichniß des Unsichtbaren, Geistigen erblickt, und das Sichtbare und Leibliche nur von der Seite in's Auge faßt, als in ihm das Unsichtbare, Geistige sich abgestaltet. Da nun aber nebenbei die Betrachtung des Ersteren keineswegs versäumt, sondern sogar möglichst erschöpfend gegeben werden soll, so zerfällt ihm die Betrachtung des Menschen in einen somatischen und psychographischen Theil, welcher letztere zuhöchst in der Pneumatologie, dem ursprünglichen Ausgangspunkte der Schubert'schen Weltbetrachtung gipfelt. Steffens hatte darnach getrachtet, das Verständniß des Menschen „in Natur und Geschichte" d. i. in einer tieferen Fassung des Verständnisses von beiden[1]) zu vertiefen; Schubert suchte nach einer pneumatologischen idealphilosophischen Grundlage eines lebendigen Naturwissens, deren Anstrebung ihn zur Geschichte gar nicht herankommen ließ, sondern den platonisirenden

[1]) „Wie die Geschichte am tiefsten erkannt wird in ihrem zur Persönlichkeit gesteigerten Naturgrunde, so muß die Natur begriffen werden als Geschichte, d. h. wie wir eine Geschichte der Physik fordern, müssen wir eine Ethik der Natur anerkennen, und der Unterschied zwischen Gut und Böse darf auch dieser nicht fremd sein." Steffens, Religionsphilos. Bd. II, S. 38.

Flug seiner Gedanken über dem Werden und Vergehen in Natur und Geschichte hält; sein Denken ist im Gegensatze zu dem in die lebendige Fülle des Lebens tauchenden und plastisch formenden Denken der Steffens'schen Muse ein stetes Ausruhen in einem höheren idealgeistigen Elemente sinniger Betrachtung und Verknüpfung, Vergleichung und Paralleliſirung des Sichtbaren und Unsichtbaren, Geistigen und Natürlichen, Himmlischen und Irdischen. Seine Darstellungsart schließt die bei Steffens vorwaltende genetische Entwickelung aus, seine Denkmethode und Darstellungsart ist seiner geistigen Auffassungsweise entsprechend architektonisch und constructiv, Gegenstand seiner Forschung ist der im Menschen im verjüngten Bilde wiederholte Weltbau, der Mensch in seiner Vollendung ist ihm der lebendige Tempel Gottes. Aus dem Gesagten erhellt hinlänglich, daß wir von Schubert eine Anthropologie im Stile und in der Fassung jener von Steffens nicht zu erwarten haben; auch hat er keine Anthropologie im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine „Geschichte der Seele," [1]) auf somatischer Grundlage ausgeführt, geschrieben; die Siebenzahl der Hauptabschnitte, in welchen der Gegenstand dieses Buches, von allgemeinsten kosmischen Betrachtungen und Ideen ausgehend und an die leibliche Grundlage des menschlichen Seelendaseins anknüpfend durch alle Stufen desselben bis zu höchsten Betrachtungen über die Alles durchherrschende Macht des Geistigen emporgeführt wird, ist eine charakteristische Signatur des Werkes, in welcher sich die kosmischen Grundanschauungen des Verfassers reflectiren.

Schubert geht in seinen Erörterungen über das Wesen des Menschen von allgemeinen philosophisch-kosmologischen Betrachtungen über Sein und Wesen der Dinge aus. Alle Vielheit des Geschaffenen ist aus einer höchsten Einheit abzuleiten, in welcher allein Sein und Leben ist; das Leben der von der Einheit ausgegangenen Dinge besteht in einem beständigen Suchen nach der Einheit und erhält sich nur dadurch, daß die Seele mitten und unter der Eigenheit des Gewordenen das nicht eigene und nicht gewordene höhere Eine sucht, Das von der Einheit sich losreissende Viele wird durch eine von

[1]) Stuttgart 1850; 4. Aufl.

oben wirkende Kraft (ἕξις) zusammengehalten; diese zusammenhaltende Kraft oder Fassung der Dinge ist der allvereinende Geist, ein durch alle Eigenheiten gehendes Band. Dieser Geist ist jene Alles belebende und erkennende Seele, von welcher schon die früheste, die Völker besuchende Weisheit Zeugniß gibt; er ist in einem besonderen Sinne die allbedenkende Liebe, welche im Anfang gewesen, die Weisheit, welche das All zusammenhält, das Dritte bei dem Zweiten und Ersten (Plato ep. 2 ad Dionys.), Dredie bei dem Jafnhar und Har (d. h. der Dritte bei dem Gleich-Erhabenen und dem Erhabenen in der Edda).

Gott schafft den Dingen ein Sein und Wesen, welches ihnen eigen ist; aber nur das, was sie in ihm sind und durch ihn werden, bleibt und erneuert sich beständig aus dem Wechsel; was sie außer ihm sind und durch sich selber werden, ist das, was stirbt und immer wieder vergeht. So sind in den endlichen Dingen ein Leben und ein Sterben vereint; das Leben ist jenes Urbild, welches stets vom Neuen wird, das Sterben ist der sichtbare Stoff der Leiblichkeit. Dieser Stoff ist darum nicht das, woraus das Wesen der Dinge entsteht, sondern dasjenige, in was das Leben der endlichen Dinge in jedem Augenblick vergeht und verscheidet, weil es ein Endliches und Besonderes ist. Das wahre Leben ist einzig in Gott, außer ihm ist kein Leben, sondern Tod; der Geist aus Gott aber ist es, welcher ohne Aufhören dem Vergehenden neues Leben schafft; Tod aushauchend hauchen die endlichen Dinge stets neu wieder Leben aus Gott ein. Wir haben somit das Bisherige zusammenfassend, in dem Geiste aus Gott ein kosmisches Princip der Zusammenhaltung und continuirlichen Belebung, des Bestehens und Lebens der endlichen Dinge; die Weltdinge sind in der Weltseele befaßt, und ziehen aus ihr die Kraft des Lebens.

In aller Creatur ist ein Sehnen nach der Creaturen Ursprung und Ausgang. Alles Sehnende trägt das Bild dessen in sich, wornach es sich sehnt. Das Sehnen der sichtbaren Creatur ist nach dem Quell der Sichtbarkeit gerichtet, und trägt demzufolge dieses Quelles Bild in sich, das uns als Licht erscheint; das Licht ist ein Emporsteigen, ein Hinausgehen des leiblichen Seins aus seinem eigenen engen Kreise nach dem oberen Einen, das Alle umfaßt,

hält und trägt. Stetig und ohne Aufhören, wie das Sehnen der Creatur von unten nach oben geht, steigt eine schaffende, belebende Liebe von oben zu den Creaturen herunter — eine Liebe, stärker als die verzehrende Flamme, mächtiger als der Alle umfangende Tod. Diese Liebe trägt das Bild der Creaturen, zu denen sie hinabgeht, und derselben wechselseitiges Verhältniß, Form, Maaß und Gewicht derselben in sich; Alle bewegend, einet sie die Bewegungen Aller zum harmonischen Einklange: die Bewegungen der Welten in ihren Bahnen, wie der einzelnen Stäublein und Tropfen, die wirbelnd um einander kreisen. Diese von oben nach unten strömende, alles körperlich Gewordene umfassende, haltende Schöpferkraft ist die Schwere, deren Herrscherthron im Inneren der kosmischen Massen aufgeschlagen ist, und die den planetarischen Körpern eingeschaffene Schwung- und Fliehkraft zügelnd, den rotirenden Körper die um das Centrum geschwungene Bahn einzuhalten zwingt. Für sich allein wirkend, würde sie jede Anderheit und Vielheit aufheben, Alles in Eins zusammenfallen machen; das Geschöpf soll aber etwas Besonderes, für sich Bestehendes außer dem Einen, außer dem Schöpfer sein, und darum legte dieser in die Creatur als einen Abglanz seines Wesens die Macht des eigenen Seins: in die Planeten und Sonnen die Kraft des Schwunges, in jeden einzelnen Körper die der Wechselanziehung seiner Theile entgegenwirkende Ausdehnungskraft. Diese Macht des Eigenseins ist aus dem Lichte, dessen Ursprung in einer anderen Seinsregion, als die Schwere, in einer Region von vielleicht mehr geistiger als leiblicher Natur zu suchen ist.

Die sichtbare Schöpfung scheidet sich in den Doppelbereich des Unorganischen und Organischen; die organischen Wesen unterscheiden sich von den unorganischen Körpern durch eine ihnen einwohnende Eigenseele, während die unorganischen Körper mit ihrem Sein in's makrokosmische Allleben gesenkt sind. Der specifische Unterschied der eigenbeseelten Wesen von den unorganischen Körperdingen ist primär in das Spermatifications- und Zeugungsvermögen der ersteren zu setzen. Die Seele selber ist nach ihrem Maaße ein Ausfluß und Gleichniß jener Schöpferkraft, welche der Welt des Sichtbaren wie des Unsichtbaren ihr Entstehen gab. Daß sie dieses sei, beweist sie in der Pflanze, wie im Thiere durch die neue Schöpfung der orga-

nischen Elemente aus den unorganischen Stoffen, durch das Hervorrufen selbstständiger Bewegungen, vor Allem aber durch die schöpferische Fortpflanzung ihrer Art. Die specifischen drei Lebensäußerungen der Seele sind die Formation des Leibes und Adaptation desselben für die Daseinszwecke des beseelten Wesens, die Wahrnehmung der Objecte der Aussenwelt mittelst des Leibes, und endlich die That der Selbstbezeugung oder selbstständigen Fortbewegung durch Raum und Zeit. Man kann in gewissem Sinne bereits der Pflanzenseele nebst der ersten der genannten Lebensäußerungen auch die beiden anderen zuschreiben (Sensibilität gegen das Sonnenlicht, Erzeugung eines fruchtbaren Samens); aber sie stellt doch nur eine niederste Stufe des seelenartigen Daseins dar, indem sie ihre Leiblichkeit nicht in selbstbewegender Weise zu beherrschen vermag, und des Vermögens bewußter Innerung sensibler Eindrücke entbehrt. Sie ist einfach nur Lebenskraft, und insofern von der Seele im eigentlichen Sinne zu unterscheiden; die Seele in diesem Sinne ist eine Wirklichkeit, welche nicht nur nach aussen die kleine Welt des sichtbaren Leibes erzeugt und bildet, sondern zugleich nach innen die große unsichtbare Welt der Erinnerungen. Und mit dem Vermögen, die sichtbare Aussenwelt in eine unsichtbare Innenwelt zu verwandeln, ist jenes andere verbunden, die Regungen dieser inneren Welt wieder zu einer äußeren leiblichen That, zur That des Begehrungsvermögens werden zu lassen, das sich zunächst in den Bewegungen der Muskeln verkörpert. Schubert nennt die Seele eine Wirklichkeit im Gegensatze zu dem Stofflichen, das als solches bloß ein Gewirktes ist, und nicht an sich, sondern bloß in der Wechseldurchdringung von Licht und Schwere kraft der ἕξις sein Bestehen hat. Alles Wirkende bekundet sich aber durch sein Wirken; und so haben wir denn in den seelischen Existenzen eine aufwärts steigende Reihe von Gott nachahmenden Wirkenden, durch welche Welten im Kleinen gebildet werden: Pflanzenseele, Thierseele, Menschenseele, welche letztere in dem Grade edler und vornehmer als die Thierseele ist, in welchem der Menschenleib edler und vornehmer als der Thierleib ist. Der Adel der menschlichen Seele besteht in ihrer Geistigkeit, in deren Kraft sie das Vermögen der freien Erhebung nach Oben besitzt, während die bloß thierische Seele von dem Zuge zur

Leiblichkeit beherrscht wird und in diesem Zuge aufgeht. Jenes Vermögen freier Erhebung nach Oben ermöglichet der menschlichen Seele eine Verwebung ihrer Selbst mit dem Leben und Erkennen aus Gott, und hiedurch die Auswirkung eines Leibes von unsterblicher höherer Art, in dessen Actuirung sich das gottesbildliche Wesen der Seele actuirt.

Schubert sagt, daß die Menschenseele von der thierischen Seele sich durch den ihr eignenden Geist unterscheide. Unter dem „Geiste" gemeinhin ist das unsterblich machende Princip der Seele zu verstehen, der göttliche Hauch, welcher der empfindenden Seele die Fähigkeit eines gottähnlichen Denkens, Wollens und Empfindens mittheilt. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach unsterblich; demzufolge ist sie schon im Beginne ihres zeitlichen Daseins im Geiste gefaßt, und kraft dieses Gefaßtseins selbstmächtig. Man würde jedoch bei Schubert vergeblich nach irgend einer näheren Andeutung, geschweige Ausführung dieses Gedankens von der Selbstmächtigkeit der im Geiste gefaßten Menschenseele suchen; es ist da überall nur vom Hervorbrechen einer im inneren Wesen der Seele geborgenen Macht des Bildens und Gestaltens die Rede, von einem Gefühls- und Tonvermögen der Seele, deren ersteres sie zu Ahndungen, Wahrnehmungen und Susceptionen göttlicher Lichtinfluenzen befähiget, letzteres die Sprachfähigkeit des Menschen begründet. Vom freien Willen weiß Schubert nichts anderes zu sagen, als daß in ihm die Bestimmung des Menschen, dem Göttlichen frei und willig sich hinzugeben und zu unterwerfen, sich ausdrücke; das aber, was in Kraft dieses Gehorsams zu Stande kommt, ist das Werk einer höheren Macht und eines höheren Geistes, von welchem die Seele mütterlich umfangen ist. Das zeitliche Sein des Menschen ist wie das Sein des Kindes im Mutterschooße, aus welchem er an's Licht des ewigen Tages geboren werden soll. Die metaphysische Verständigung über das Wesen des Menschen läuft eigentlich nur darauf hinaus, wie man das Gefaßtsein des menschlichen Seelenwesens in der allgemeinen Weltseele mit seinem unmittelbaren Gefaßtsein und Gefaßtwerden in Gott zu vermitteln habe. Aus dem Mangel an festen ontologischen Bestimmungen über das Wesen des Seelischen und Leiblichen erklärt sich die vorherrschend teleologische Anlage der Schubert-

schen Anthropologie; das ganze Werk läuft darauf hinaus, zu zeigen, wie von den im Menschenwesen mikrokosmisch zusammengefaßten Existenzformen jede niedere von der je höheren nächsten umfaßt und alle zusammen in Gott gefaßt seien und in Gott sich vollenden sollen. Der Mangel einer hinreichend tiefen Fassung der Energie des menschlichen Selbstseins und Selbstthuns macht, daß das Menschenwesen in seiner vollen Concretheit nicht plastisch genug heraustritt aus den allerdings sehr geistvollen und sinnestiefen Parallelisirungen zwischen niederer und höherer, geistiger und sinnlicher Ordnung im makrokosmischen und mikrokosmischen Sein und Leben. Das ganze Buch gleicht in dieser Hinsicht mehr einer ausführenden Beschreibung der im Menschenwesen concentrisch zusammengefaßten Seinsstufen und Lebenssphären, als einer strenggefaßten philosophischen Lehrdarstellung der Anthropologie. Die meisten Schwierigkeiten möchte die Vereinbarung der demselben Seienden zukommenden differenten Bestimmtheiten: Seele, Geist, darbieten. Der Fehler liegt wohl darin, daß zuerst die „Seele" gemeinhin als concretes Individualwesen genommen, und sodann der Begriff der Thierseele mit jenem der Geistigkeit verschmolzen wird, um den Begriff der Menschenseele zu erhalten. Um mit dem Begriff der menschlichen Lebendigkeit sich zurechtzusetzen, darf man nicht beim Einzelmenschen stehen bleiben, in dessen Lebendigkeit sich doch wesentlich der erste Lebendige, dem das gesammte Geschlecht entstammt, reproducirt; also eine Seele des Einzelnen postuliren, die, obwol ihrem Begriffe nach lebendigmachend, das Leben des Einzelnen erst machen sollte, heißt vom Gattungszusammenhange der Menschen ungehörig hinwegsehen, und erschwert unnöthig die Denkbarmachung eines geistbegabten und seiner Natur nach wesentlich Geist seienden Seelenwesens. Dies wird wol auch einer der hauptsächlichsten Gründe sein, weßhalb nicht bloß Schubert, sondern so viele andere Anthropologen weit weniger von den Constituenten des Menschenwesens, als von den Lebenssphären desselben sprechen, deren dreifache Abstufung nicht Wenigen Anlaß wurde, zwischen Geist und Leib die Seele als eine Art Mittelwesen einzuschieben. Günther hat die metaphysische Undenkbarkeit eines solchen Mittelwesens, das weder geistig noch körperlich und andererseits doch wieder beides zugleich sein

sollte, aufgezeigt; er hat ferner auch mit Nachdruck betont, daß die Thierseele kein psychisches Selbstwesen, sondern das Thier als ganzes nur eine concrete, höchstgesteigerte Individuation des allgemeinen Naturlebens sei. Nur hätte zu dieser richtigen Einsicht die weitere hinzuzutreten, daß eben die Menschenseele jenes in der Thierwelt nicht vorkommende psychische Selbstwesen sei, das als Selbstwesen wesentlich geistig, und als corpori substans der lebendige Grund und Träger der menschlichen Substanzialität sei. In diesem Sinne involviren sich Seele, Geist, Leib wechselseitig, und constituiren, wie Schelling sich genial ausdrückt, eine Art lebendigen Umlaufes; [1]) man begreift sodann auch die ideelle Unabtrennbarkeit des Leibes von diesem dreieinigen Ganzen, und wie es komme, daß die Seele mit einer gleichsam göttlichen Macht den durch den Tod von ihr losgerissenen und in seine Elemente aufgelösten Leib aus dem Chaos dereinst wieder an sich reisse. Es will uns nicht bedünken, daß bei Schubert dieses selbstmächtige Greifen der Seele nach dem ihr eignenden Stoffleibe zu seinem Rechte komme; er spricht wol von einem Verschlungenwerden des Sterblichen in's Unsterbliche, von der zeitlichen Herausbildung des Ansatzes einer unsterblichen Leiblichkeit aus der in Gott sich klärenden Seele, aber nicht von einer ideell unlöslichen Eignung des zeitlich corruptiblen Leibes an die Seele, so daß auch die in Gott nicht geklärte Seele ihn dereinst wieder an sich nehmen müsse. Auch hat es stellenweise den Anschein, als ob der irdische Leib vornehmlich nur das Substrat einer höheren geistigen Selbstentwickelung des Menschen sei, dessen Seele mit einem höheren, himmlischen Leibe überkleidet werden soll. Dieß in Verbindung mit der vorwiegenden Betonung der Erkenntnißthätigkeit der Seele, so wie mit seinen oben erwähnten Ausführungen über Licht, Materialität, Weltseele u. s. w., möchte es gerechtfertigt erscheinen lassen, die in Schubert's Anthropologie niedergelegte Welt- und Naturanschauung als eine Verschmelzung Schelling'scher Naturphilosophie mit den Anschauungen eines christianisirenden Neuplatonismus zu bezeichnen. Darauf laufen auch zum Theile Baader's Bemerkungen [2])

[1]) Ges. W.W. 1. Abth. Bd. IX, S. 46.
[2]) Ges. W.W. Bd. XV, S. 562 ff.

über Schubert's Buch hinaus, die freilich sämmtlich vom eigensten Standpuncte der Baader'schen Speculation aus geäußert, nur die Nichtübereinstimmung der Schubert'schen Anthropologie mit jener Baader's constatiren, dessenungeachtet aber neben Eigenartigem auch einiges allgemein Giltige in geistvoller, scharfer Weise aussprechen. Beide Denker stehen auf dem Standpunkte theistischer Immanenz; Baader hat jedoch den Vorzug einer geistig geschlossenen Haltung voraus, woraus für sich allein freilich noch nicht die größere Richtigkeit seiner Sätze folgt, sondern nur eine strictere Fassung seiner Anschauungen sich ergibt. Die Summe seiner Ausstellungen reducirt sich darauf, daß Schubert den der Böhme'schen Theosophie angehörigen Begriff der Idea nicht hat, und von der, mit dem Geisterfalle zusammenhängenden Materialisirung der Natur nichts wisse, womit er der pantheistischen Vergötterung der sichtbaren Wirklichkeit bedenklich nahe zu stehen komme.

§. 33.

Aus dem Schelling, Baader, Molitor, Schubert, Ringseis gegebenen christlich-philosophischen Anregungen erwuchs die Anthropologie von Jos. Beraz,[1]) in welcher der philosophische Christianismus in der Gestalt eines christlichen Pythagoräismus auftritt. Beraz richtet nämlich sein Hauptaugenmerk auf eine der Anthropologie zu gebende mathematische Grundlage, die aus der Betrachtung des Menschen und seiner Geschichte sich eruiren lassen müsse, da in der Schöpfung Alles, und somit gewiß auch das individuelle und generische Menschendasein nach Zahl, Maaß und Gewicht geordnet sei. Seiner Gesinnung nach steht das Buch auf dem Boden der hingebendsten katholisch-kirchlichen Gläubigkeit; die im Lichte dieser Gläubigkeit sich erschließenden Rhythmen und Harmonien des in Christus mit Gott zusammengeschlossenen menschheitlichen Weltdaseins aufzudecken, ist das vom Verfasser angestrebte Gedankenziel. Der lebendige tragende Grund dieser christlich-philosophischen Mathematik und

[1]) Der Mensch nach Seele, Leib und Geist. Bd. I, Leipzig 1836; Bd. II, Landshut 1841.

Zahlenrhythmik ist ein christlich-philosophischer Trinarismus, der nach seiner anthropologischen Seite auf die Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele, Geist gestützt ist, diese Dreiheit in Familie, Volk und allgemeinem Menschheitsverkehr (Völkerleben) reflectirt sieht, und als höchstes abschließendes Siebentes die allgemeine christliche Weltkirche als Trägerin aller Gnaden und Segnungen für die zum ewigen Sein in Gott zu vollendende Menschheit postulirt. Der dreigliedrige Rhythmus des Ganzen drückt sich schon in der Dreigliederung des Werkes aus, dessen dritter abschließender Theil indeß nicht erschien, und ist im sachlichen Inhalte des Buches in den mannigfachsten Verschlingungen der organisch-rhythmischen Grundverhältnisse bis in's Einzelnste durchgebildet und allseitig durchgeführt. Soweit ferner die Zahlenrhythmik nicht etwas äußerlich an den speculativen Inhalt des Buches Herangebrachtes ist, sondern aus diesem Inhalte heraus entwickelt wird, wird man gegen die Grundidee des Werkes kaum etwas einzuwenden haben; vom christlich-gläubigen Standpuncte wird man vielmehr eine tiefe Befriedigung darüber empfinden, daß es eine Wissenschaft und Weisheit gibt, welche die in den heiligen Büchern des Alten und Neuen Testamentes so häufigen Andeutungen eines tieferen durch Zahlen ausdrückbaren Rhythmus der gottgegründeten heiligen Ordnung des Lebens und seiner Vollendung in Gott in das Licht des menschlichen Verstehens zu rücken sich anheischig macht. Es ist ferner kein Zweifel, daß der dem Zahlengebäude selber einwohnende und durch die sogenannte „Zahlentheorie" schon vielfach beleuchtete Rhythmus auch in den concreten lebendigen Weltdingen und ihrem wechselseitigen vielfältig verschlungenen Zusammenhange sich müsse aufdecken lassen; nur wird die Erkenntniß dieses wunderbaren Rhythmus eben nur aus einer vollkommensten und tiefstdringenden Erkenntniß der Dinge, denen er einwohnt, sich herausfetzen, und demzufolge unsere zeitlich-irdische Erkenntniß desselben immer eine höchst unvollkommene, elementare sein. Welche Masse complicirtester und für den geübtesten zahlenkundigen Theoretiker unentwirrbarer mathematischer Rhythmen mag nur in einem einzigen einfachen aber classisch gelungenen Musikstücke enthalten sein; und doch verhält sich die Fülle der in einem solchen einfachen Werke menschlicher Kunst enthaltenen Harmonien nur wie ein

Tropfen zu jenem Meere von Harmonien, die dem gottgeschaffenen Kosmos eingeschaffen sind und in demselben zeitlich unentbunden schlummern! Dieser unermeßlichen Fülle latenter Harmonien gegenüber kann unsere zeitliche Erkenntniß derselben fast nur auf leise, dunkle Ahnungen sich beschränken, und der wissenschaftlich ernsten Forschung obliegt es, darüber zu wachen, daß in die elementaren Ansätze des an sich geistig berechtigten Bemühens, jene Ahnungen mit Hilfe der Zahlenkunde aufzuhellen, nicht ein pseudomystisches und darum eines ächten Gehaltes baares Gedankenspiel mit Zahlen und Zahlenverhältnissen sich eindränge. Wir glauben, daß Beraz diese Gefahr von sich ferne gehalten habe; jedenfalls erachten wir es als schuldige Pflicht, dem nicht geringen Aufwande von Studium und Mühe, welchen ein Unternehmen solcher Art in Anspruch nimmt, und dem tiefchristlichen Sinne und Eifer, aus welchem es floß, unsere aufrichtigste Achtung nicht zu versagen.

Den speculativen Werth und Gehalt des Buches anbelangend, muß nun wohl unumwunden ausgesprochen werden, daß die trichotomische Fassung des Menschenwesens in der von Beraz versuchten Weise einen metaphysisch exacten Begriff vom Menschen nicht recht zulassen will. Der Verfasser verzichtet in Voraus auf eine metaphysische Begriffsbestimmuug des Menschenwesens, und setzt an die Stelle derselben einfach die religiöse, und fügt ihr weiter noch eine offenbarungsgeschichtliche bei: „Der Mensch ist Gottes Bild und die Menschheit der seines Urbildes, d. i. Gottes theilhaft gewordene Mensch.“ Wir anerkennen vollkommen die Wahrheit, Tiefe und exacte Fassung dieser Idee vom Menschen, und sind weit davon entfernt zu behaupten, daß man, wenn man seine Stellung auf dem Boden der Religion nimmt, hiedurch von jenem der Philosophie abgehe; dieß hieße so viel, als eine religiös gesinnte Philosophie für eine Unmöglichkeit erklären. Aber die religiöse Grundidee einer speculativen Gedankenschöpfung soll speculativ erwiesen werden, es soll der in ihr beschlossene und durch sie vorausgesetzte metaphysische Denkinhalt hervorgestellt werden, aus welchem sich die religiöse Idee als philosophisch wahr zu erweisen hat — und dieß geschieht in Beraz's Anthropologie nicht. Sie steht also auf dem Boden eines christlichen Positivismus, auf welchem der metaphysische Denkinhalt

der christlichen Religionswahrheit als wahr einfach vorausgesetzt wird, und alle speculativen Ausführungen des Buches sind auf diese einfach vorausgesetzte Wahrheit des christlichen Denkens und Fühlens gestützt. Wir haben gegen diese Unmittelbarkeit eines christlichen Denkens und Fühlens nichts zu erinnern; sie gilt nicht bloß dem einfach Glaubenden, sondern auch demjenigen, der von der Wahrheit der metaphysischen Grundvoraussetzungen des Christenthums philosophisch überzeugt ist, als berechtigt, und es steht jedem Schriftsteller zu, sich seiner Aufgabe nach seiner individuellen Weise zu begränzen und zu bestimmen. Nur hat im gegebenen Falle die Unterlassung einer Vermittlung der religiösen Idee mit dem metaphysischen Begriffe vom Menschen die Folge, daß die biologisch-descriptive Auseinandersetzung des Menschenwesens über die ontologische Grundlage derselben, und über die Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit dieser Grundlage mit der biblisch-christlichen Auffassung des Menschen im Ungewissen läßt. Sind Geist, Seele, Leib drei von einander geschiedene Realitäten, oder sind Seele und Geist, oder Seele und Leib dem Wesen nach identisch? Letzteres ist wol ganz gewiß nicht Beraz's Meinung; aber auch das Erstere, die sachliche Identität von Seele und Geist scheint seinem Denken zu widerstreben. Er bleibt indeß ohne nähere Angaben hierüber bei der biologischen Kategorie von drei Lebenssphären stehen; wir haben da die anima vegetativa, animalis und rationalis als die drei Centra dreier Lebenssphären, in deren jeder die Triplicität einer dreifachen Lebens- oder Entwickelungsstufe, der leiblichen, seelischen, geistigen wiederkehrt. Und so ergibt sich hieraus wol die Wesenseinheit des Menschen und die innige Ineinanderverschlingung aller dreier Sphären seines Wesens als unbestreitbar gewisses Resultat; auch dämmert der Dualismus von Geist und Materie aus den einzelnen Angaben und Entwickelungen, somit die Wesensdualität des Menschen als metaphysische Grundvoraussetzung des Buches hervor, aber in's Licht eines philosophischen Verständnisses wird sie nicht hinaufgerückt. Wir wollen hierüber mit dem Verfasser nicht rechten; wol aber können wir nicht umhin zu bemängeln, daß die seelische Mitte des Menschenwesens nicht wahrhaft als Mitte, als centrale Mitte, sondern nur als Uebergangs- und Bindeglied zwischen Geist und Leib gefaßt

wird. Die Energie des Selbstseins und Selbstlebens ruht im Grunde der Seele, daselbst ist das Princip des persönlichen Seins des Menschen zu suchen, das je nach seiner individuellen Haltung und Fassung sich an's leiblich-sinnliche Dasein und dessen Regungen und Strömungen hingibt, oder in geistiger innerlicher Concentrirung seiner selbst und damit des ganzen Menschen, soweit er in die Macht des persönlichen Selbstwollens gegeben ist, mächtig zu werden sucht. Damit ist denn freilich die trichotomische Auffassung des Menschen in die dichotomische umgesetzt, letztere aber auch die principiell christliche, während die trichotomische nur als eine phänomenologisch-descriptive zulässig ist, unter der Bedingung jedoch, daß die ontologisch-dualistische Grundvoraussetzung des christlich-religiösen Begriffes vom Menschen gewahrt bleibt, was, wie wir glauben, bei Beraz wirklich zutrifft. Sollten wir jedoch für ein aus edler, christlicher Begeisterung und tiefinniger gläubiger Frömmigkeit geflossenes Werk bloß Worte kritischen Tadels haben? Gewiß nicht; wir anerkennen vielmehr vollkommen die Grundidee des Werkes, aus der Idee des gottebenbildlichen Menschen alle organischen Relationen des positiv-christlich aufgefaßten Individual- und Gattungslebens der Menschheit zu entwickeln, und verkennen nicht die sinnreiche Anwendung der von Beraz aufgestellten biologischen Kategorien auf die Darstellung des menschheitlichen geschichtlichen Universallebens. Wir glauben ferner, daß die philosophische Arithmologie des Verfassers auch jetzt noch, nachdem Decennien seit dem Erscheinen des Werkes verflossen sind, einer eingehenden Prüfung werth sein möchte; jedenfalls möchten wir uns nicht unter Jene stellen, die das Werk eben um dieser Seite willen im Voraus verurtheilen, weil wir dafür halten, daß, wie der Platonismus, so auch der Pythagoräismus ein unvergängliches Element aller ächten Geistesphilosophie ist. Nur scheinen seine Ziele fast unerreichbar hoch zu liegen. Die geschaffenen Dinge zu zählen, wie Gott sie zählt, scheint ein göttliches Wissen und Verstehen der Dinge zu involviren; so wahr und tief der Spruch lautet, jedes Ding habe seine eigene Zahl, so gewiß ist es, daß wir Menschen das Zahlenmaaß den Dingen äußerlich appliciren, und nur für die allgemeinsten Daseins- und Lebensformen ein aus dem inneren Wesen des Dinges geschöpftes Verständniß der

Zahl- und Maaßbestimmung des Dinges zu gewinnen vermögen. Der Monadismus Leibnizens und Herbart's scheint allerdings darauf angelegt, die philosophische Speculation in eine philosophische Mathesis umzuwandeln; wer aber solchen Denkidealen nachhängt, muß dem Gedanken an lebendige Wesensformen der Dinge entsagen, und muß es geschehen lassen, daß sich ihm die gesammte concrete Wirklichkeit der menschlichen Erfahrungswelt zusammt bestimmten unmittelbar gewissen Thatsachen des menschlichen Selbstbewußtseins in unphilosophischen Schein umsetze. Dieß ist indeß eine dem Biologismus der Beraz'schen Anthropologie völlig fremde, ja ihr widerstrebende Tendenz, da sie durchaus auf dem Boden eines, wenn schon ideal vergeistigten, lebendigen Erfahrungswissens steht, und nur darin fehlt, daß sie nicht auf die ontologischen Grundlagen des Objectes ihres lebendigen Erfahrungsbewußtseins zurückgeht.

Der von Beraz vertretene speculative Trinarismus ist das philosophische Bekenntniß der neueren katholischen Münchener Schule, die sich hierin im Besonderen an J. Görres anschloß. Wir haben an einem anderen Orte über die anthropologische Grundlegung der Görres'schen Mystik referirt,[1]) und verweisen weiter nur noch an Deutinger's „Seelenlehre,"[2]) durch welche der christliche Positivismus dieser Schule nach seiner methodischen schulmäßigen Durchbildung auf anthropologischem Gebiete repräsentirt ist.

§. 34.

Ein letztes auf dem Boden der Naturphilosophie erwachsenes anthropologisches Werk ist jenes von Joseph Ennemoser: „Der Geist des Menschen in der Natur,"[3]) welches sich von jenem Beraz's in wesentlichen Stücken unterscheidet. Es steht zwar noch gleich demselben auf dem Boden des christlichen Religionsglaubens, will aber seinen Inhalt nicht aus demselben, sondern im Einklange mit dem-

---

1) Vgl. Gesch. d. neuzeitl. christl.-kathol. Apologetik S. 517 ff.

2) Grundlin einer pos. Philos. Zweiter Theil. Regensburg, 1843.

3) Auch unter dem Titel: Psychologie in Uebereinstimmung mit der Naturkunde. Stuttg. u. Tüb., 1840.

selben aus der naturphilosophischen Idee vom Menschen als höchstem Abschluß der irdischen Schöpfung begründen. Demzufolge ist die christlich-philosophische Betrachtung des Menschen als geschichtlichen Gattungswesens, welche den ganzen zweiten Haupttheil der Beraz'schen Anthropologie ausfüllt, durch Plan und Anlage des Ennemoser'schen Werkes principiell ausgeschlossen. Gleichwol will auch Ennemoser nicht beim naturphilosophischen Begriffe des Menschen stehen bleiben, der Mensch erscheint ihm vielmehr durch sein gottverwandtes Lebensprincip, den Vernunftgeist, von vorneherein über das reine Naturdasein in die „übernatürliche" Region des ethischen Vernunftdaseins emporgehoben. Darnach zerfällt die Ennemoser'sche Anthropologie in einen naturphilosophischen und psychographischen Haupttheil, und kehrt so der Hauptsache nach wieder zu der Schubert'schen Behandlungsweise der Anthropologie zurück. Der im Trinitarismus der Münchener Schule verdeckte ontologische Dualismus zwischen Geist und Materie tritt bei Ennemoser klar und scharf als metaphysische Grundlage seiner Anschauung vom Menschen hervor; die verfehlte Dreitheilung des Menschen, zufolge welcher die „Seele" als ein Mittleres zwischen Geist und Leib zum Träger der niederen psychischen Functionen degradirt wird, ist bei Ennemoser im Principe ausgeschlossen. Dagegen ist derjenige Theil des Werkes, der von den Functionen des Erkenntnißlebens handelt, entschieden die schwache Seite des sonst schönen und genußreichen Buches; die Herabdrückung des Verstandes zu einem Vermögen „subjectiver Begriffsbildung" öffnet einem unklaren Illuminismus die Thüre, womit dann auch die mehrmalige Berufung auf den gefühlsgläubigen Jakobi zusammenhängt. Allerdings wird dieser an der Hand der biblischen Seelenlehre christlich umgedeutet; und die tiefgreifende Bedeutung der biblisch-augustinischen Idee vom cor hominis[1]) wird von Ennemoser geahnt. Aber statt den Geist aus dem Gemüthe heraussteigen zu lassen, und das Herz als primitiven Ansatz des inneren Geistmenschen zu erfassen, stellt er Gemüth und Verstand nebeneinander; er kommt nicht dahin, die Seele als lebendige centrale

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Wesen u. Begriff d. Menschenseele (3. Aufl.) S. 157.

Mitte des gottebenbildlichen Menschenwesens zu fassen, und aus dem Energismus dieser Mitte die Functionen des bewußten Seelen- und Erkenntnißlebens zu deduciren — das immanente Selbstleben der Seele und die Herausbildung des geistigen Denk- und Lebensinhaltes derselben aus ihrem potentialen Grunde, die Herausfetzung des gesammten inneren Geistmenschen aus diesem lebendigen Potentialgrunde, diese lebendige Selbstfetzung und Selbstthervorbringung des inneren geistigen Menschen auf Grund des gottgefetzten Menschenwesens ist ein unerledigter Theil der durch die Grundidee des Buches involvirten Aufgabe geblieben. Der Begriff des Geistes ist nicht hinreichend bestimmt, sondern bloß relativ im Verhältniß zum Göttlichen und Natürlichen. Ennemoser selber bezeichnet die Geistesregion als etwas Dunkles; er ist eben wesentlich Naturphilosoph. Um so mehr gereicht es ihm zum Lobe, den Begriff des Menschen als ganzen genommen richtig aufgefaßt und entwickelt zu haben; [1]) die speculative Bedeutung der morphologischen Anschauungsweise mit intuitiver Sinnigkeit erfassend, kam er ungesucht dahin, in der geistbegabten Seele die lebendige actuose Form des Menschenwesens zu erkennen. „Das Wesentliche der Formen — heißt es S. 228 seines Buches — liegt in der specifischen Kraft, und so haben die Pflanzen, die Thiere und der Mensch aus denselben Stoffen ihre eigenthümlichen Formen, und verwandeln dieselben Stoffe in ihre Leiber, indem sie die physikalischen und chemischen Gesetze nach ihrer Art des Lebens binden, dergestalt, daß immer das Niedere in das Höhere aufgenommen und veredelt wird. Denn das Niedere ist das rohere Vorhergehende und wird als Grundlage in das Innere des Folgenden aufgenommen, aber zu einer neuen Gestaltung, zu einer höheren Sphäre. So erhebt sich die Pflanze durch das kosmische Licht zur Freiheit des Lebens aus den mineralischen Grundstoffen; die Pflanzenblume hat in sich einen Tellurismus ausgebildet und durch die Samenbildung sich über das Anorganische erhoben. Das Thier nimmt den Pflanzenstoff durch sein psychisches Princip in seinen freibeweglichen Leib auf, und löst sich ab von dem Boden auf

[1]) Eine kritische Glosse zu Ennemoser's naturphilosophischer Anthropogonie unter §. 68, Anm.

dem die Pflanze noch wurzelt; es bildet statt der Blume Innenlicht im Nervensystem. Die im Thiere aufgegangene psychische Sinnlichkeit wird die Wurzel für das noch höhere Leben des Menschen; bei ihm wird die Sinnensphäre dem natürlichen Boden ganz enthoben, zu einer freien schöpferischen Darstellung einer Idealwelt. Das Ideale aber ist das wesentliche Vernunftprincip seines Lebens, sein Innerstes, die Seele und den Leib Durchdringendes, der göttliche Antheil. Das Göttliche in der Natur zu ahnen und in seiner Brust zu ahnen, ist des Menschen Höchstes. Der Mensch ist ein Hauch aus dem Munde Gottes, sein Ebenbild, wesentlich Geist; er schließt als die edelste Lebensform Göttliches und Natürliches in sich, und ist auf der Erde der höchste Gegensatz des irdischen Nachtlebens als bewegendes Kraft- und Lichtleben über alles unter ihm und zu seinem Dienste vorhandene Erdenleben. Das Göttliche in ihm ist der Licht- oder der Vernunftgeist, der ihn die göttlichen Ideen der Wahrheit und Güte, Schönheit und Heiligkeit vernehmen macht. Das geistige Leben des Menschen offenbart sich durch den Verstand und das Gemüth — Kopf und Herz — um die göttlichen Eigenschaften der Weisheit und der Liebe in sich zu verwirklichen, und im Sinn und Willen — Auge und Hand — um sich an der Schönheit der göttlichen Dinge zu erfreuen und durch tugendhafte Handlungen dem Göttlichen nachzustreben. Den Mittelpunct des ganzen geistigen Lebens bildet das selbstbewußte Ich, welches ausgesprochen äußerlich im Worte des Mundes erscheint. Diesen Erklärungen entspricht ein symbolisches Schema der Menschengestalt, welches dem Schema des Weltganzen eingegliedert in den der seelischen und geistigen Selbstoffenbarung des Menschen dienenden Organen des Menschenleibes den in's kosmische Sein fallenden abbildlichen Reflex des göttlichen Seins und Lebens darstellt, wie im Buche selber des Näheren zu ersehen.

§. 35.

Ennemoser ist der letzte Repräsentant der Bemühungen, eine Anthropologie über dem Grunde der Naturphilosophie zu erbauen. Von da ab tritt an die Stelle der naturphilosophischen Anthropologie die sogenannte naturwissenschaftliche, deren Pflege namentlich

durch die Herbart'sche Schule in Aufnahme gekommen ist. Soferne die Herbart'sche Schule ihren Begriff vom Menschen aus den monadologischen Grundvorstellungen ihres Systems aufbaut, und diesen Begriff in ihren Darstellungen der Psychologie zu erschöpfen pflegt, konnte es füglich nicht zu einer vom Lehrinhalte der Psychologie sich specifisch abscheidenden Lehrdarstellung einer philosophischen Anthropologie kommen; die einschlägigen Werke von Waitz und Lotze, welche beide Männer übrigens in einem durchwegs freien und selbstständigen Verhältniß zur Herbart'schen Schule stehen, haben nur dadurch einen von den Lehrdarstellungen der Psychologie specifisch unterschiedenen Inhalt erhalten, daß entweder, wie bei Waitz, die naturwissenschaftliche Seite der Ethnographie zum Vorwurfe der Darstellung gewählt, oder, wie es von Lotze's Seite geschah, die Anthropologie auf dem Grunde eines allgemeinen Weltgemäldes aufgetragen und demselben einverleibt wurde. Daß wir Lotze's „Mikrokosmos“ [1]) hier an Ennemoser's vorerwähntes Werk anreihen, geschieht deßhalb, weil Lotze nach seinem allgemeinen Denkhabitus und nach seinem darin begründeten Verhalten zum christlichen Religionsglauben eine mittlere Stellung einnimmt zwischen dem religionsgläubigen Naturphilosophen Ennemoser und zwischen den naturwissenschaftlichen Empiristen, die im Namen der exacten Wissenschaft von einem Eingehen auf religiöse Fragen grundsätzlich abstrahiren. Lotze will von solchen Fragen nicht abstrahiren; sie gelten ihm als hohe ernste Fragen und die im christlichen Offenbarungsglauben gebotene Lösung derselben bietet nicht bloß seinem Gemüthe eine tiefe wohlthuende Befriedigung, sondern er glaubt in der christlichen Weltansicht auch eine dem richtig geleiteten menschlichen Denktriebe convenirende Lösung der großen Fragen des menschlichen Weltdaseins zu finden. Aber diese Lösung müsse in der Form eines ächten und vollkommenen Vernunftwissens geboten werden, Glaube und Wissenschaft, Religion und Philosophie müssen sich vollkommen decken; nur insoweit es gelingt, ein solches Verhältniß beider herzustellen, ist der christ-

[1]) Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Leipzig, 1858 ff.; 3 Bde. Bd. I: Leib, Seele und Leben. Bd. II: Mensch, Geist, Weltlauf. Bd. III: Geschichte, Fortschritt und Zusammenhang der Dinge.

liche Glaube vor der Wissenschaft gerechtfertiget, und diese in sich selber vollendet. Im gegenwärtigen Zeitbewußtsein bestehe unverkennbar noch ein entschiedener Zwiespalt zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen; dieser reflectire sich auf philosophischem Gebiete im Gegensatze zwischen idealer und mechanistischer Ansicht, deren jede relativ im Rechte sei, und deren Ausgleichung eben die Grundabsicht des Lotze'schen „Mikrokosmus" ist. Natürlich concentrirt sich die philosophische Weltbetrachtung dieses Werkes in der Idee des Menschen, welcher der eigentliche Gegenstand desselben ist, und nach allen Seiten seines Wesens und seiner Weltstellung betrachtet wird. Indeß läßt es die Eigenthümlichkeit des von Lotze eingenommenen Standpunktes zu keiner wahrhaft concreten Auffassung des Menschenwesens kommen; wie wäre dieß auch möglich, da für ihn nur Geister, monadische Geistwesen existiren, und die sinnliche Realität nur ein phänomenologischer Schein der auf sich selbst, ihr eigenes Sein und Wirken reflectirenden Geister ist? Den Materialisten gegenüber wird allerdings der psychisch-physische Dualismus des Menschenwesens urgirt, aber nur vom Standpunkte der physikalischen Empirie, die, wenn sie mit dem Begriffe des Atoms als unausgedehnten, nur durch seine intensive Natur charakterisirten Punktes Ernst machen wolle, von selber auf die bloß phänomenologische Wirklichkeit des Körpers kommen müsse. Man wird durch Lotze's Weltsystem an jenes Leibnizens erinnert, von welchem er sich jedoch merklich und bestimmt durch seine Erklärung gegen die Idee einer besten Welt, neben welcher unzählige andere möglich wären und durch seinen Protest gegen die Ableitung des Weltdaseins aus der göttlichen Intelligenz abscheidet; das göttliche Schaffen ist ihm einzig im göttlichen Wollen begründet und nicht etwa eine aus sich herausgehende That des göttlichen Willens, sondern dieses Wollen selber in seiner lebendigen Actualität, die ewigen Wahrheiten sind ihm die Verfahrungsweisen desselben. Der Idealismus Fichte's hat in hohem Grade Lotze's Zustimmung; aber das absolute Ich ist ihm der persönliche Gott, und die demselben substituirte unpersönliche sittliche Weltordnung Fichte's eine große Denkverirrung.

Der von Lotze im Sinne der Leibniz'schen Anthropologie gefaßte Dualismus zwischen Leib und Seele rief H. J. Fichte's

Widerspruch hervor. Fichte mißbilliget es, daß der leibliche Organismus von Lotze als „Maschine" gefaßt werde, die nach genau begränztem „Gesetze" darauf eingerichtet sei, gewissen Seelenvorstellungen, Wille genannt, Folge zu geben, anderen aber (theoretischen Gedanken, Wünschen, bloßen Begehrungen) verschlossen zu bleiben. Die Ausdrücke: Maschine, Gesetz u. s. w. seien nur eine in die Sprache der Abstraction verhüllte Umschreibung der zu erklärenden Grundphänomene; die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib sei nicht so genau begränzt, wie Lotze es darstelle, sondern von beiden Seiten, von jener der Seele wie des Leibes vielfältig modificirbar und verschiebbar. Es sei somit in Lotze's Erklärungsart das rechte Wort für die Lösung des Räthsels kaum gefunden. Fichte besteht auf einer völligen Wechseldurchdringung von Seele und Organismus, und sucht die organischen Verrichtungen aus bewußtlos bleibender Seelenthätigkeit zu entwickeln.

§. 36.

Sehen wir nun, wie Fichte den ihm eigenthümlichen Seelenbegriff, der ihm strenge genommen, mit jenem vom Menschen zusammenfällt, begründet und entwickelt. Auch Fichte stellt sich in seiner Anthropologie in die Reihe derer, welche die Erörterung über Wesen, Eigenschaften und Wirkungsweisen der menschlichen Seele als ein naturwissenschaftliches Problem betrachten;[1]) unter naturwissenschaftlichem Verfahren versteht Fichte ein auf dem Grunde sorgfältig sicher gestellter psychischer Thatsachen und Reihen von Thatsachen angestelltes inductives Verfahren, durch welches ein vorläufig auf dem Grunde kritischer Sichtung der bisher aufgestellten Seelenbegriffe gewonnener Begriff vom Seelenwesen näher bestimmt und weiter entwickelt wird. Der allgemeine kritisch sicher gestellte Begriff der Seele ist, daß sie ein individuelles, beharrliches, vorstellendes, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit anderem Realem begriffenes Reale sei. Realsein heißt, seinen Raum und seine Zeit setzen —

[1]) Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele, neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt. Leipzig 1860 (2 Aufl.).

erfüllen. Demzufolge ist alles Wirkliche, das absolute wie das endliche, als zeitlich-räumliches zu denken. Räumlichkeit und Leiblichkeit sind recht eigentlich nur Producte des sie durch eigene Existenzialkraft aus sich hervorbringenden Seelenwesens, und es ist somit kein Widerspruch in den Behauptungen, daß der Geist räumlich sei und daß die Materie denke. In den unorganischen Körpern geht das Reale in die Theilbarkeit des Raumes völlig ein; in den organischen Körpern überwindet das Reale die trennende Bedeutung des Raumes, und ist in jedem Theile seiner Raumexistenz mit gleicher und ganzer Wirkung gegenwärtig. Jeder organische Leib ist die künstlerisch vollendete, bis in die kleinsten Theile ihr entsprechende Darstellung eines inneren organischen Vorbildes, in welchem die Seeleneigenthümlichkeit jeder Thierspecies sich ausspricht; was in der Thierwelt in Vertheilung erscheint, ist in der menschlichen Seele zur Einheit verbunden — jedem Thiere ist ein Bruchtheil, ein einzelner Strahl der allgemeinen Geistigkeit verliehen, nur der Mensch ist Einzelgeist. Die menschliche Seele ist ein individuelles und beharrliches Wesen, endliche Substanz; ihr Leib ist der reale, ihr Bewußtsein der ideale, ihr selbst empfindliche Ausdruck und Erweis dieser ihrer Individualität. Die Seele setzt den realen Ausdruck ihrer selbst im Elemente der chemischen Stoffwelt, und beharrt als die innere lebendige Einheit des aus dem Stoffe gebildeten organischen Ganzen; als das von innen her Gestaltende ist sie das Formprincip ihres äußeren Stoffleibes, dessen Raumschema sie in sich selber trägt, und nach Abthuung des gegenwärtigen irdischen Stoffleibes ganz bestimmt in einem Elemente höherer Art actuiren wird. Der dem Seelenwesen einwohnende Gestaltungstrieb, welcher der Seele auch nach dem Tode verbleibt und vom äußeren stofflichen Leibe als innerer Leib zu unterscheiden ist, ist die objective, auch während unseres gegenwärtigen Daseins unabläßig wirkende leibgestaltende Phantasie, die, den Lebensbedingungen des gegenwärtigen Daseins entrückt, in einem künftigen Dasein einer anderen, den diesseitigen ekstatischen Zuständen vergleichbaren Perceptions- und Bewußtseinsform theilhaft werden wird. In den entwickeltsten Zuständen des Hellsehens macht sich nämlich in der That schon diesseits eine erweiterte Perceptions- und Wirkungsweise

geltend; das Schauen und Wirken der Seele ist in solchen Zuständen ein raumschrankenfreieres Sichversetzenkönnen in das Ferne und Fremde. Eben aus den Erscheinungen des Hellsehens, Heilträumen u. s. w. soll auch die Seelenhaftigkeit der leiblich-organischen Lebensverrichtungen hervorgehen; die leibliche Decke der Bewußtlosigkeit, welche über dem Leben lägert, lüftet sich in solchen Momenten plötzlich, und enthüllt den wirkenden Lebensgrund. Die Phantasie ist nicht bloß das leibgestaltende Princip der menschlichen Wesenheit, sondern auch die menschliche Vernunftanlage, ja die Vernunft selber auf ihrer niedersten Stufe; und wie sie selber in uns das Aprioriſche, Früheste, Vorausgegebene ist, so besitzt sie auch zugleich den allerreichsten aprioriſchen Inhalt. Der Phantasie sind die Urgestalten der Dinge in magischer Bildlichkeit gegenwärtig; die ganze Mathematik der Raumwelt ist in ihr niedergelegt und rein aus ihrem Inneren zu schöpfen. Die Phantasiethätigkeit ist der Geist selber, aber auf der Stufe der Bewußtlosigkeit und des Bewußtwerdens, und erst im ausdrücklichen Denken erhebt er sich zum Bewußtsein, lediglich um sein eigenes Wesen und den ihm immanenten Gehalt vor sich auszulegen und zu sich selber zu kommen. Hiezu ist es jedoch nöthig, daß er durch die sinnliche Anschauung sich mit sich selber vermittle; die durch die Sinnlichkeit hindurchgegangene Vernunft oder das reflectirte Denken ist nicht mehr die ursprüngliche oder in Integrität verbliebene Gestalt der Vernunft und des Geistes, sondern reflectirt auch den durch einen primitiven Abfall bewirkten Stand der Depotenzirung des Geistes, der hiedurch unter die Herrschaft des Leibes gerathen ist, welcher er sich nur mittelbar und durch einen Umweg langsam wieder entwinden kann. Dieß ist in theoretischer Richtung das Denken, in praktischer die allgemein menschliche, näher die sittliche Cultur.

Wir haben im Vorstehenden den ungefähren Begriff des Menschen und menschlichen Seelenwesens, wie er in Fichte's „Anthropologie" entwickelt, und in der „Psychologie"[1]) noch weiter fortgeführt wird, gegeben. Er ruht, wie wir sahen, auf dem Begriff des „Realen", und weist

[1]) Psychologie. Die Lehre vom bewußten Geiste des Menschen, oder Entwickelungsgeschichte des Bewußtseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung. Leipzig, 1864.

damit auf Gedankenvoraussetzungen und Grundlagen hin, welche in den allgemeinen kosmologischen Grundanschauungen Fichte's zu suchen sind. Jedes Reale, hörten wir, setzt und erfüllt seinen Raum und seine Zeit. Diese Thätigkeit des Raumsetzens fällt aber in einen schon vorhandenen absoluten Raum, der als Erstgesetztes das Product einer unablässigen Expansionsthätigkeit des Absoluten ist. Das Absolute setzt den unendlichen Raum, um ihn mit einem unendlichen Wirken zu erfüllen; er ist die erste und ursprünglichste Wirkung des sich selbst setzenden absoluten Urgrundes, erstes Gegenbild und Effect seiner ursprünglichen Selbstschöpfungsthat. Das in ihm und mit ihm Gesetzte sind die in unermeßlicher Vielheit gesetzten Weltmonaden, deren Complex die unsichtbare Welt, die einzig reale und einzig existirende constituirt. Die Sinnenwelt ist sonach nur eine phänomenale Welt, ein Bild, welches die unsinnliche Welt in unser Bewußtsein hineinwirft und gemeinsam mit der Selbstthätigkeit unserer Seele erzeugt. Was uns als Materialität erscheint, ist der Effect einer eigenthümlichen Art des Zusammenseins einer gewissen Art von Monaden, welche höheren Weltentwickelungen zum Substrate zu dienen haben; die Träger dieser höheren Weltentwickelungen aber sind die Geister, eine höhere und vollkommenere Art der Monaden, in deren jeder ein universales, wenn schon individuell modificirtes Totum gesetzt ist, und welche jene höhere Weltwickelung in Kraft einer höheren göttlichen Einwohnung in ihnen actuiren. Das ganze Universum ist ein System von Einwohnungen des Höheren im Niederen, wodurch das Niedere, soweit die eigene Natur es gestattet, zugleich der höheren Wesenheit mittheilhaftig wird, und durch ein vorübergehendes Eingerücktsein in dieselbe an ihren Vollkommenheiten theilnimmt. Alles Mächtigere durchdringt und beherrscht das Niedere, assimilirt es seiner eigenen Natur und corporisirt sich daran unabläßig. Das also Besessene wird aber zugleich damit über seine eigene Unmittelbarkeit erhoben und des höheren Wesens mittheilhaftig; es wird vergeistiget, soweit es kann. Dieß ist nach Fichte der eigentliche Sinn der Stufenleiter unter den Wesen, und ihres teleologischen Zusammenhanges. Man dürfe vermuthen, daß es der ganzen Durchbildung der einfachen chemischen Stoffe durch die Organisationskraft des Pflanzen- und Thierlebens, dieser ersten

oder untersten Vergeistigung derselben, bedurfte, um sie mittelst dieser stufenweisen Höherbildung fähig zu machen, endlich in den Assimilationskreis des menschlichen Organismus eintretend zum bildsamen Bestandtheil eines Menschenhirns zu werden. Ebenso werden in den Menschen- und Thiersinnen nur die mechanischen, chemischen und dynamischen Verhältniße der Natur zur Identität der Empfindung gesteigert wieder angetroffen. In dieser Stufenfolge des Besitzens und Besessenwerdens ist nun, für den Augpunkt unserer Erfahrung, der Menschengeist das höchste Besitzergreifende aller ihm untergeordneten Dinge und Naturen, von dem unwillkürlichen Acte embryonaler Verleiblichung an durch den ganzen ferneren Assimilations- und Ernährungsprozeß des Menschen hindurch bis zu den freien Handlungen, wo er dem Unmittelbaren der Naturgegenstände seine willkürlichen oder seine Culturzwecke aufdrückt. Eben so müssen wir den ganzen Erkenntnißprozeß des Menschen eine theoretische Besitznahme vom Wesen der Dinge nennen. Daß mit dem Menschen die Reihe der endlichen Wesen, und somit der Besitzungen nicht abbreche, darf schon mit Rücksicht auf jene Thatsachen, in welchen ein zeitweiliges Hinausgerücktwerden des menschlichen Bewußtseins über die gewöhnliche Erfahrungsgränze sich ankündiget, als zuläßig gelten. Fichte wird von hier auf die Idee der Offenbarung hinübergeleitet, und erkennt in der Thatsache einer göttlichen „Offenbarung durch den Menschengeist“ die höchste Erfüllung und den Gipfel aller jener Besitzergreifungen, welche auf der Stufenleiter der Dinge von dem untersten bis zum höchsten der sichtbaren Wesen, dem Menschen, uns begegnen. Eine primitive göttliche Offenbarungsthat ist ihm die absolute Voraussetzung des gesammten geschichtlichen Culturlebens der Menschheit, und Christus die unserem Denken und Fühlen adäquirte Vergewisserung jener „individuellen Vorsehung“, die als nothwendiges Postulat unserem Denken wie unserem persönlichsten Selbstbewußtsein vorschwebt — eine Vergewisserung, die gerade uns Modernen nöthig ist, welchen die Gottheit entweder zu eigener trauriger Selbstverödung ein abstractes Weltgesetz geworden ist, oder gründlicher und tiefer, aber nicht menschlich vollgenügend, zur unendlichen ein gleichfalls Unendliches durchwirkenden Weisheit sich erweitert hat. Sicherlich reicht eine Stufenfolge gottgeordneter Wirkungen vom

Allumfaßendsten der Welterhaltung bis zur individuellen Vorsorge für den Einzelgeist herab; die in der Erscheinung Christi dargestellte Art des „Persönlichwerdens" der Gottheit ist der factische Grundbeweis, daß Gott im höchsten ethischen Sinne die „Liebe", gnadenvolle individuelle Vorsehung sei.

Wir achten und ehren diese Ueberzeugung, obwol uns die Art ihres Ausdruckes trotz ihres ernsten Ringens nach innerlichster Tiefe den Horizont der christlichen Weltbetrachtung zu beengen scheint. Es will uns zuvörderst scheinen, als ob die, auch von Fichte so nachdrücklich betonte Weite des neuzeitlichen kosmischen Bewußtseins sich in den Rahmen des Christianismus Fichte's nicht vollständig einordnen lasse; wie verhält sich Christus, der dem Gemüthe Fichte's als die uns Erdenmenschen nahe gerückte Darstellung der „individuellen Vorsehung" theuer ist, zu der unermeßlichen Zahl der übrigen Weltwesen und Weltsphären? Ferner, gibt es außer dem Menschen noch Wesen höherer Art und höheren Ranges, oder steht der Mensch als kosmisches Wesen und abgesehen vom Geschicke seines zeitlichen oder vorzeitlichen Falles auf gleicher Rangstufe mit den übrigen Weltgeistern? Fichte sieht im kopernicanischen Weltsystem eine mit der altkirchlichen Theologie und Anschauungsweise unvereinbare Anschauung der neuzeitlichen Naturerkenntniß; wir glauben, daß die ideelle Vermittelung zwischen beiden bereits gefunden sei, und die Erde, zwar nicht im physikalischen, wol aber in einem höheren Sinne, als präordinirte Wohnstätte des Menschen, des kosmischen Centralwesens, für die ideelle Mitte des sichtbaren Weltganzen zu gelten habe. Für Fichte freilich hat der Mensch diese Bedeutung nicht, und auch seine „Anthropologie" ist nach seiner eigenen Erklärung nur die somatisch-physiologische Begründung seiner Lehre vom „Genius" im Menschen. Indem wir uns bezüglich dieser Lehre auf das an einem andern Orte Gesagte[1]) beziehen, wollen wir hier nur auf die der Fichte'schen Anthropologie zu Grunde liegenden allgemeinen Grundanschauungen einen kurzen Rückblick werfen. Fichte erklärt den Begriff der Materialität für einen bloß phänomenalen Begriff, und hebt damit den metaphysischen Unterschied zwischen

1) Ueber Wesen u. Begriff d. Menschenseele (3. Aufl.) S. 24 f.; 35 f.

immateriellen und materiellen Wesen auf. Auch wir anerkennen, daß der Begriff der Immaterialität als ein bloß verneinender Begriff nicht geeignet sei, das Wesen des Geistigen zu bezeichnen, vielmehr aus dem bereits verstandenen Wesen des Geistes als wesentliche Eigenschaft des Geistigen als solchen begriffen werden müsse. Wir anerkennen ferner in Uebereinstimmung mit Fichte, daß alles Materielle, Körperliche, Leibliche aus dem Geistigen als seiner absoluten Voraussetzung zu erklären sei und die reine Materie als solche eine bloße Abstraction sei, deren metaphysische Hypostasirung dem heidnisch-antiken Dualismus zwischen dem ewigen Urgeiste und und der ewigen Materie als denkwidrige Voraussetzung zu Grunde lag. Wir anerkennen endlich selbstverständlich die von Fichte und allen anderen Denkern ausgesprochene Wahrheit, daß das Materielle die unterste Grundlage höherer geistiger Denkentwickelungen abgebe, in welchen sich ein ewiger Schöpfungsplan der Gottheit zu verwirklichen hat. Daß aber alle Materialität und demzufolge alle Sichtbarkeit als solche ein bloßer phänomenaler Schein sei, widerspricht nicht nur dem unbefangenen natürlichen Bewußtsein des Menschen, sondern läßt sich auch im reflectirten Denken des Menschen nicht zurecht legen. Wie und wodurch sind wir Menschengeister unter die Herrschaft dieses Scheines gerathen? Und was ist mit der Behauptung eines solchen Scheines gewonnen? Die unsichtbaren Realen, aus deren Zusammensein er erklärt werden soll, sind ja auch nach Fichte keine Geister, keine Wesen, die den Beruf und die Bestimmung hätten, sich zu intelligenten oder auch nur vorstellenden Wesen zu entwickeln, sondern sollen einfach nur die Substrate für die Entwickelung seelenartiger Wesenheiten abgeben. Also wiederkehrt unter einer andern Form derselbe Gegensatz von geistigem und sinnlichem Sein, welchen Fichte durch seine über dem einseitigen Gegensatze von Spiritualismus und Materialismus genommenen Standpunkt überwunden zu haben glaubt. Uns bedeutet Materialität einfach die Veränderungsfähigkeit eines metaphysisch unselbstigen und darum zum geistigen Selbstsein vorzudringen unfähigen Seins, dessen innere Beziehungen wir hier auf sich beruhen lassen können. Fichte spricht von einer teleologisch geordneten Stufenfolge des kosmischen Seins bis zum Höchsten hinan; nun aber sind das abso-

lut Höchste und das absolut Niederste Correlate, welche sich wechselseitig involviren, und demzufolge muß dem absoluten Geiste, der absolut an sich ist, ein Niederstes entsprechen, welches absolut Nicht-Geist, schlechterdings nicht an sich, sondern nur unter bestimmten es continirenden Formen sein kann. Dieses Niederste an sich nicht Seiende ist nun die Materie, nach ihrem metaphysischen Begriffe gedacht. Innerhalb dieses äußersten Gegensatzes von Gott und Materie fällt der engere Gegensatz von geistiger Idealität und körperlicher Realität, wo die Idee als Gestaltungsmacht im elementarischen und elementarisch diversificirten Stoffe, der Körper als Product des Gestaltungsprocesses erscheint. Innerhalb dieses engeren Gegensatzes fällt als engster jener zwischen Seele und Leib, in deren Vereinigung der Gegensatz zwischen Geistigem und Stofflichem innigst, aber unter Wahrung der ontologischen Geschiedenheit beider und der Superiorität des Geistes über dem Stoffe ausgeglichen erscheint. Der Mensch ist uns der Zusammenschluß des Höchsten und Niedersten in der centralen Mittelregion der Schöpfung, und damit selber (seiner Idee nach) das kosmische Centralwesen, jener ἀντίθεος, dessen Bedeutung Fichte unter Berufung auf ein Wort Schellings mit ahnungsvollem Tiefsinn berührt, aber durch seine Idee vom „Genius" im Menschen weit mehr verstellt als beleuchtet. Es fehlt uns nicht an Empfänglichkeit für das Plastisch-Sinnvolle in der Entwickelung dieser Idee, wir wissen sie aber weder mit der Idee wahrhafter Religiosität, noch auch mit der wahrhaften Idee der menschlichen Selbstheit in Einklang zu bringen, weder mit der Idee des freien, menschlichen Selbstseins gegenüber dem Absoluten, noch auch mit der durch die Idee der Religion involvirten Untergebenheit unter Gott zu vermitteln. Für eine Welt voll Genien muß die ewige Gottheit in einen Aether zerrinnen, in welchem eben nur sie weben und leben, das Absolute muß in ihnen aufgehen; der speculative Individualismus schließt, mit anderen Worten es zu sagen, nicht auch schon durch sich selber die Ueberwindung des von Fichte mit so viel Ernst und Nachdruck bekämpften Pantheismus in sich.

§. 37.

Fichte's Werk ist eine letzte, in ihrer Weise wirklich großartig angelegte und an vielseitigen Anregungen reiche Leistung auf dem Gebiete der speculativen Anthropologie, neben welcher wir nur noch ein von Ulrici begonnenes, aber in der vorliegenden ersten Hälfte ausschließlich auf dem Gebiete der Psychologie sich bewegendes Werk[1]) zu nennen hätten. Ulrici will nicht, gleich Fichte, auf „naturwissenschaftlichem Wege" einen speculativen Seelenbegriff erhärten, gleichwol aber seinen Seelenbegriff auf Grundlage der Ergebnisse der Naturwissenschaften erweisen, und auf der Basis festgestellter Thatsachen eine idealistische Lebens- und Weltanschauung aufbauen, die, wie bei Fichte, zutiefst auf einer religiösen Grundlage ruht, und deren Ermittelung und Aufdeckung das letzte, höchste Ziel seiner speculativen Forschung ist. So läuft also die Anthropologie, wie bei Fichte, auch bei Ulrici in die Religionsphilosophie aus, um in derselben sich wenigstens vorläufig abzuschließen.

Die religionsphilosophische Vertiefung der Anthropologie leitet durch sich selber in das Gebiet der socialen und geschichtlichen Anthropologie hinüber, sofern nämlich die Religion als lebendige Macht im Menschheitsdasein ein gemeinschaftsbildendes Prinzip ist und als geschichtliche Culturmacht sich bekundet. Und zwar schließt sie ihrer Idee nach das tiefste und universellste Princip der menschlichen Gemeinschaft in sich, und ist die höchste und vornehmste aller Culturmächte, in welcher sich alle anderen Bildungsmächte unter einander und mit sich selber zu vermitteln haben. Als diese höchste Bildungsmacht ist selbstverständlich die christliche Religionsidee zu verstehen, in deren Lichte sodann auch die gesammte menschheitliche Culturentwickelung zu verstehen und zu beurtheilen ist; eine in diesem Sinne aufgefaßte und durchgeführte Darstellung der menschheitlichen Culturentwickelung würde eine philosophische Culturgeschichte der Menschheit ergeben, die sich als Zwischenglied zwischen die historische Anthropologie und die Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes stellt, und in weiterem Sinne selber schon Geschichtsphilosophie

---

[1]) Gott u. d. Mensch. Bd. I: Leib u. Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig, 1866.

ist.[1]) Die historische Anthropologie hat sich auf das Substrat der Culturgeschichte, auf die Ethnographie und Ethnologie zu beschränken, durch deren philosophische Durchdringung die historische Anthropologie allerdings auch in das Gebiet der philosophischen Anthropologie eingerückt wird, und als solche an dieser Stelle auf literarhistorische Berücksichtigung Anspruch hat. Wir besitzen eine Arbeit der bezeichneten Art in dem Werke des Grafen Gobineau über die Ungleichheit der menschlichen Raçen.[2]) Man könnte dieses geistvolle Buch eine Physiologie des Völkerlebens nennen; der Verfasser will die der Menschengattung immanenten Lebensbedingungen ihres sterblichen Zeitdaseins ermitteln, und die Gesetze aufdecken, nach welchen der Tod der Völker naturnothwendig erfolgt, und das zeitliche Aussterben der Menschengattung dereinst nothwendig, und zwar in einer sogar berechenbaren Zukunft erfolgen muß. Die Nothwendigkeit des Absterbens der Völkerindividualitäten ist in ihrer unvermeidlichen Mischung mit den Elementen anderer Völkerindividualitäten begründet; nur solche Stämme und Völker, welche sich gänzlich von der Berührung und Vermischung mit anderen frei zu erhalten vermöchten, könnten sich diesem Loose entziehen. Der Tod tritt ein, wenn die fremdartigen Beimischungen den ursprünglichen Charakter der Volksindividualität völlig verwischt haben, wenn derselbe in einem ihm fremden Charakter untergegangen ist. So sterben Civilisationen ab, so gehen einstgewesene Völker in neugebildeten Mischvölkern unter. Diese partiellen Untergänge gingen als solche der Gesammtmenschheit nicht an's Leben, wenn in denselben sich nicht zugleich das Geschick einer successiven Raçenverschlechterung erfüllte. Es gibt auf den weiten Erdball drei Grundraçen: die weiße, die gelbe und die schwarze. Die unvermeidliche Berührung dieser drei Raçen untereinander hat Mischraçen erzeugt, deren jede selbstverständlich schon eine Verschlechterung der in die Mischung eingehenden edleren Raçe mit sich brachte. Die weiße Raçe hat als die edelste und vornehmste einen universellen civilisatorischen Beruf, und kommt in Ausübung

[1]) Die Literatur von älteren Werken der bezeichneten Art bei Hillebrand, Anthropol. Bd. I, S. 71 ff.

[2]) Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853 ff. 4 Voll.

desselben mit allen anderen Raçen in Berührung, um sich mit denselben zu vermengen; der arische Stamm, der Hauptträger dieser Mission war schon zur Zeit Christi in seiner ungemischten Reinheit nicht mehr vorhanden, und wird sich im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende noch mehr deterioriren; diese Deterioration wird bei einem bestimmten tiefsten Grade anlangen, der mit einer völligen Erschöpfung des ursprünglichen vitalen Eigengehaltes gleichbedeutend ist, und damit ist das zeitliche Gattungsleben der Menschheit selber in das Stadium seiner völligen Auflösung eingerückt. Wenn kein Tropfen des edelsten Blutes mehr rein und unvermischt vorhanden ist, ist die höhere, edlere Vitalität des menschlichen Geschlechtes erstorben, und die völlige Decomposition der zeitlichen Menschheitsexistenz eingeleitet. Das Christenthum kann das successive Absterben der Civilisationen und Völker nicht aufhalten; der Einfluß des Christenthums ist sittlicher Natur, und ändert nichts an den Gesetzen der natürlichen Organisation des menschlichen Gattungslebens; das Christenthum steht seiner Natur nach über dem natürlichen Völkerleben und den aus den mannigfaltigen natürlichen Völkerindividualitäten sich herausseţenden Civilisationen, seine Aufgabe ist die Heiligung der Seelen und die Milderung und Besserung der Sitten, die trotz aller Diversitäten der natürlichen Artung und Begabung allenthalben dieselben sein können und sein sollten.

Wir haben die ungefähren Grundgedanken des Werkes von Gobineau wiedergegeben, auf welches wir weiter unten zurückzukommen uns vorbehalten. Geist, Klarheit, ausgebreitete Erudition sind dem Buche auch von den Gegnern desselben zugestanden worden, und wir bekennen, daß, wenn die Grundraçen der Menschheit etwas in absoluter Ursprünglichkeit Gegebenes wären, die Ausführungen des Verfassers kaum zu widerlegen sein möchten. Der Umstand, daß der Verfasser die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes, von welcher er als gläubiger Katholik doch fest überzeugt ist, für eine naturwissenschaftlich kaum erweisbare Thatsache hält, möchte schon durch sich selber darauf hindeuten, daß sein Denken in der factisch gegebenen Diversität des Gattungsdaseins der Menschheit gar zu sehr aufgeht, und das sogenannte ethnologische Princip zu sehr verabsolutirt. Man könnte allerdings selbst vom christlichen

Standpunkte sagen, daß der erste Mensch eben als Gefallener in die Gattungsvielheit auseinander gegangen sei und in den immanenten Lebensbedingungen des menschlichen Geschlechtes sich eben nur die Beschaffenheit des gefallenen Stammvaters reflectire. So hätten wir in Gobineau's Werke die auf das Gebiet der ethnologischen Naturkunde übersetzte Lehre des heiligen Augustinus von der Menschheit als massa damnata, freilich mit Einschränkung auf das zeitliche Loos der Menschheit. Wir stehen nicht an, dem tiefchristlichen Ernste dieser Anschauungsweise unsere vollste Achtung zu zollen; daß wir Bedenken tragen, uns ihr unbedingt anzuschließen, hat ebenfalls in christlichen Motiven und christlich-philosophischen Erwägungen seinen Grund. Wir halten es wenigstens für möglich, daß die in riesenhaften Progressionen fortschreitende Extension und Mehrung der neuzeitlichen materiellen Culturmittel im Laufe der Jahrtausende, welche der Menschheit auf Erden noch beschieden sind, für denjenigen Theil der passiven Menschheit, der in der Berührung mit der activen nicht aufgerieben wird, zum materiellen Substrate eines culturfähigen Daseins werde, von welchem wir annehmen, daß es allmälich auch auf die Naturbeschaffenheit der degenerirten, oder vielmehr durch urzeitliche Degeneration entstandenen Raçen regenerirend zu wirken vermögend sein dürfte. Wir glauben, daß diese Regeneration durch die Macht der religiös-christlichen Sittigung angebahnt werden könne, und daß somit wenigstens der Theil der Menschheit, in welchem diese Macht der Sittigung durchgreift, auch psychisch und selbst physiologisch leiblich sich veredeln könne. Freilich muß man sich diese Veredlung von einer durchgreifenden Wirkung des christlichen Bildungsprincipes abhängig denken, und so stellt sich wieder das Bedenken ein, ob jenes Princip auch in ganzen Völkermassen eben so intensiv mächtig sich erweisen werde, wie in einzelnen Personen, Familien und Geschlechtern; und so kämen wir endlich dahin, eine theilweise und auf die intensiver von der christlichsittlichen Bildungsmacht ergriffenen Kreise der degenerirten Raçen beschränkte Regeneration als wahrscheinlich anzunehmen — und auch dieß nur unter Concurrenz aller dazu erforderlichen äußeren günstigen Bedingungen. Wir sind indeß in Bezug auf solche Dinge an die Erfahrung angewiesen, deren Zeugniß uns nicht bloß über die Wirk-

lichkeit, sondern auch über die Möglichkeit so vieler Dinge aufklären muß; wir wissen nicht, welche Entwickelungen dem menschlichen Geschlechte überhaupt noch vorbehalten sind und den tiefer gestellten Raçen unter den Einflüssen der civilisirenden Macht des Christenthums vorbehalten sein mögen. Was wir jetzt unter unseren Augen vorgehen sehen, sind ja im Verhältniß zu fernen künftigen Entwickelungen gewiß nur erste vorbereitende Anfänge; wir dürfen an der zeitlichen Zukunft der Menschheit noch nicht verzweifeln. Wir wissen nicht, welche edlere Kräfte noch gebunden in dem der Zukunft zu erhaltenden Theile der tiefer gestellten Raçen schlummern mögen; vielleicht ist eben erst die Allverbreitung der christlichen Civilisation die Bedingung ihrer Entbindung. Dieß, daß Gobineau bloß Völker civilisationen, aber keine weltbürgerliche christliche Civilisation kennt, scheint uns einer der Mängel seines geistreichen Werkes zu sein, obwohl wir uns auch die Richtigkeit und Schärfe mancher seiner Bemerkungen über forçirte, übertreibende Schilderungen der Civilisationsmacht des Christenthums nicht verhehlen. Es ist richtig, daß das Christenthum zunächst die sittliche Rettung, Bewahrung und Vollendung der einzelnen Personen als solcher anstrebt; aber damit ist der civilisatorische Einfluß auf allgemeine Lebenszustände doch auch wesentlich mitgegeben, wenn er schon zufolge der Hindernisse, die er in den Leidenschaften und Gebrechen der Menschen findet, zeitlich nicht schlechthin durchzugreifen vermag. Eine andere, mit der gesammten völkergeschichtlichen Anschauung Gobineau's zusammenhängende Meinung, die sein ganzes System stützt und trägt, die Meinung nämlich von einem bestimmten vorzüglichsten Stamme, dessen unvermeidliche Mischung mit anderen Stämmen selbst innerhalb der civilisirten Menschheit zu einer fortschreitenden Verringerung und endlichem völligen Verschwinden des edelsten Blutes führen müsse, soll weiter unten noch ausführlicher zur Sprache kommen.

§. 38.

Wir lassen nunmehr, nachdem wir die Ueberschau über die bisherigen Hauptleistungen auf dem Gebiete der speculativen Anthropologie beendet haben, eine Reihe von Lehr- und Handbüchern der Anthropologie folgen, und führen zuerst solche vor, welche von ärzt-

lich gebildeten Forschern ausgingen, und sich demzufolge zuvörderst mit der somatischen Anthropologie beschäftigten. Dahin gehört neben anderen einschlägigen Schriften derselben Epoche [1]) jene von J. Döllinger, [2]) die über dem Grunde der Schelling'schen Naturphilosophie erbaut ist oder vielmehr diese am Objecte der somatischen Anthropologie, dem leiblichen Organismus des Menschen zur Wissenschaft durchzubilden bemüht ist. Man kann demnach als Tendenz des Döllinger'schen Buches die philosophische Durchgeistung der Wissenschaft vom leiblichen Organismus des Menschen bezeichnen. Die philosophische Grundidee des Buches ist die Idee des Organischen im Allgemeinen, das sich ihm in den zwei graduell verschiedenen, aber im Thiere und Menschen zugleich vorhandenen und ein untrennbares Ganzes bildenden Arten des organischen Daseins und Lebens, des pflanzlichen und thierischen darstellt. Die specifische Bestimmung des Pflanzlichen und Thierischen ergibt sich aus dem diversen Verhältniß zwischen Wirksamkeit und Form; im pflanzlichen Leben ist die organische Wirksamkeit der Form, im thierischen Leben umgekehrt die Form der Wirksamkeit untergeordnet. Die specifischen Functionen des pflanzlichen Lebens sind Bilden und Bewegen; die Momente des Thierlebens: sinnliches Gefühl, sinnlicher Trieb, Existenzgefühl. Die Vereinigung des Pflanzlichen und Thierischen im Thiere und Menschen ergibt die Sensibilität. An die auf dem Grunde allgemeiner Bestimmungen über das organische Sein ausgeführten Darlegungen der besonderen Functionen des leiblichen Organismus schließt sich als dritter, abschließender Theil des Buches eine Geschichte des Lebens an, welche die Entwickelungsgeschichte des ungebornen und gebornen Menschen, und eine Deduction und Charakteristik der „gesetzmäßigen Verschiedenheiten des Lebens": Racen, Geschlecht, Temperament enthält. Bekanntlich gibt es seit Döllinger eine physiologische Entwicklungsgeschichte des Menschen, die eben nur aus dem in der Naturphilosophie vertieften Begriffe des organischen Lebens sich herausseten konnte.

---

[1]) Literatur derselben bei Hillebrand Anthropologie S. 49. ff.

[2]) Grundriß der Naturlehre des menschlichen Organismus. Bamberg und Würzburg, 1805.

Gruithuisen's Anthropologie [1]) ist eine kurzgefaßte pragmatisirte Darstellung des Gesammtwesens des Menschen und der höheren seelischen Entwickelung des Menschen auf Grund und im Zusammenhange mit der leiblichen Entwickelung desselben. Nach Geist und Manier der Behandlung seines Gegenstandes berührt sich Gruithuisen's Buch mit anderen vorausgegangenen Schriften ähnlichen Inhaltes von Tetens, E. Platner, Pölitz, F. A. Carus u. s. w.; als eine besondere Nebenabsicht wird die Wahrung der Spiritualität der Seele im Gegensatze gegen jene, welche ihr alle niederen Verrichtungen des sinnlichen Lebens zuschreiben, bezeichnet. Die Gesinnung des Verfassers ist eine religiös-gläubige, von idealen Grundanschauungen getragene, jedoch ohne irgend welche speculative Elemente oder tiefere philosophische Durchbildung.

Ganz anders nimmt sich in dieser Hinsicht C. F. Burdach's anthropologisches Werk [2]) aus, welches von seinem Sohne E. Burdach in Hinsicht auf den anatomischen und physiologischen Theil völlig umgearbeitet wiederholt neu erschien. Die faßlich klare, tiefdurchdachte und wohlgegliederte Anlage des Werkes, die durchgebildete philosophische Reflexion und die schöne geschmackvolle Darstellung machen das Buch nach Inhalt und Form zu einer der gelungensten populär-wissenschaftlichen Schriften, an deren Inhalt wir nur das Eine auszusetzen haben, daß er ganz im kosmischen Bewußtsein des Menschen aufgeht, und damit in den letzten metaphysischen Grundvoraussetzungen von den Grundlagen einer religiös-christlichen Weltanschauung völlig abzukommen droht [3]). Der speculative Gedankengehalt des Buches ruht auf einer eigenthümlichen Art philosophischer Eklektik; auf Grund der Schelling'schen Naturphilosophie sich aufbauend, entlehnt es aus der Kant'schen Philosophie den strengen moralischen Ernst, aus Fichte's Philosophie die Persönlichkeitsidee, aus Hegel die Idee der Entwickelung. Das Entwickelungsprincip der menschlichen Persönlichkeit ist die Seele als der indivi-

[1]) Anthropologie oder v. d. Natur des menschlichen Lebens und Denkens für angehende Philosophen u. Aerzte. München, 1810.

[2]) Der Mensch nach den verschied. Seiten seiner Natur. Stuttgart, 1836. Letzte Aufl. Stuttgart, 1854.

[3]) Vgl. m. Schr. über Wesen und Begriff d. Menschen. (3. Aufl.) S. 72 f.

duell gewordene Grund des Lebens, welches im Menschen ein dreifaches ist, das leibliche, animalische und physische, deren eines aus dem andern sich herausbildet. Der Beschreibung dieser drei Lebenssphären folgt als vierte Abtheilung der Verlauf des Lebens vom ersten Entstehen bis zum Tode, über welchen hinaus es nach Burdach nichts für uns wissenschaftlich Beweisbares mehr gibt, aber eine dem Gemüthe sich innerlich und unmittelbar bezeugende Gewißheit gewonnen werden kann. Die letzte Abtheilung des Werkes verbreitet sich über die Stellung des Menschengeschlechtes in der organischen Welt, über die Verhältnisse der letzteren, über die Verschiedenheiten im Menschengeschlechte und Entwickelung des menschlichen Geschlechtes aus dem Schooße der organischen Natur, seine Vermehrung und Verbreitung, Urgeschichte und Fortschreiten der Menschengattung. Burdach behauptet die Verbreitung der Menschheit von einem gemeinsamen Stammsitze aus, betrachtet die verschiedenen Völker als Glieder im Organismus der Menschheit, anerkennt die Segnungen der christlichen Civilisation und Gesittung, und erklärt sich am Schlusse seines Buches als gläubigen Bekenner der Christuslehre.

§. 39.

Wenn die eben genannten Werke die Anthropologie mit vornehmlicher Rücksicht auf die leiblich-sinnliche Seite des Menschendaseins behandeln, so andere mit vorwiegender Rücksicht auf das physische Wesen des Menschen. Dahin gehören die Werke von Fries,[1]) Siegwart,[2]) Groos,[3]) Daub,[4]) Lindemann u. A.[5]) Von diesen Werken dürfte jenes des letztgenannten Autors, eines Schülers Krause's,[6]) hier eines näheren Eingehens werth zu erachten sein, theils um Krause's Standpunct im Allgemeinen näher kennen

[1]) Handbuch d. psych. Anthropol. 2 Thle. Jena, 1820; 2. Aufl. 1837.

[2]) Grundzüge d. Anthropol. Tübingen, 1827.

[3]) Die geistige Natur d. Menschen, Bruchstücke zu einer psych. Anthropol. Mannheim, 1834.

[4]) Ges. W.W. Bd. I: Vorlesungen über die philosoph. Anthropol. (herausgegeben von Marheinecke u. Dittenberger). Berlin, 1838.

[5]) Literatur der bezüglichen Werke bei Fortlage, System d. Psychologie. Bd. I, S. 44 f.

[6]) Die Lehre vom Menschen. Zürich, 1844; 2 Thle.

zu lernen, theils um den vorausgegangenen Bericht über die dem naturphilosophischen Boden entwachsenen anthropologischen Werke durch nachträgliche Vorführung eines darunter gehörenden Werkes von erheblicherer Bedeutung zu ergänzen. Lindemann leitet sein Werk mit der Erklärung ein, dem herkömmlichen anthropologischen Dualismus gegenüber auf das Ich als noch ungetheilte Einheit zurückgehen zu wollen, deren Grundgliederungen das Urich, der Geist und der Leib seien. Durch die Verbindung von je zwei Grundgliederungen entstehen die Vereingliederungen: Urgeist oder Vernunft (Verbindung von Urich und Geist), Urleib oder Instinct (Verbindung von Urich und Leib), Phantasie (Verbindung von Geist und Leib). Durch die Verbindung aller drei Gliederungen entsteht die innigste Vereingliederung: Seele, in welcher auch die Vereingliedungen zusammenfallen und unter sich als Urgeistleib verbunden sind. Die Seele ist demnach die innigste Vereingliederung im Ich, das sich mithin innerlich in Urich, Geist, Leib, Urleib, Urgeist, Geistleib (Phantasie) und Seele gliedert, oder sich nach der alten heiligen Siebenzahl entfaltet. Das Urich ist die Grundzahl Eins, Geist und Leib gehen als die Zweiheit unmittelbar aus dem Urich hervor und bilden mit demselben die heilige Drei; durch die Verbindung der Grundgliederungen erhalten wir noch vier Vereingliederungen: Urleib, Urgeist, Phantasie und Seele, welche mit der Dreiheit verbunden die Sieben geben. Der Mensch ist ein endliches gottähnliches Wesen, an welchem sich demzufolge alle göttlichen Eigenschaften auf endliche Weise wiederfinden. Eine der göttlichen Eigenschaften ist die Unendlichkeit; diese muß demnach auch auf den Menschen angewendet werden, es muß ihm die Unendlichkeit auf endliche Weise zukommen. In der That ist das Ich ein endlich-unendliches Wesen, welches in jedem Augenblicke unendlich bestimmbar ist und sich ohne Ende anders gestalten und ändern, unendlich viele Gedanken und Gefühle haben kann. Umgekehrt ist aber jeder Mensch ein unendlich bestimmter, einziger, ureigenthümlicher oder individueller; und ebenso jeder Zustand desselben. Das Ich ist als Selbstwesen ungeboren und unsterblich, geistiger Aether oder ätherischer Geist, besitzt somit nicht nur einen ewigen Geist, sondern auch einen ewigen Aetherleib, der mit dem vorerwähnten Urleib identisch

ist, und im sichtbaren Leibe seinen Abdruck hat. Der menschliche Leib steht hoch über der Thierwelt, und alle Eigenschaften des Ich gelten auch vom Leibe; er gestaltet sich vorzugsweise in den geschichtlichen Formen, und lebt in innigster Verbindung mit dem Urleibe. Der ihren Erdleib bauenden Seele dient der ätherische Urleib nicht bloß als Musterbild, sondern auch als Mittelglied, mittelst dessen sie den Erdleib nach ewigen Gesetzen aus der in der Zeugung dargebotenen Nervenflüssigkeit bildet. Einzig der Erdleib ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Das irdische Menschengeschlecht stammt von einem Paare ab, und entfaltet sich nach den Denkgesetzen der Ureinheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit in vier besondere Stämme oder Raçen: hindostanische (Urstamm), kaukasische, äthiopische und mongolische. Die Eltern sind nicht die Grundursache sondern nur die Vermittlung einer Menschwerdung auf Erden; die Samenflüssigkeiten der Eltern verhalten sich zu dem in Gottes Leben ewig gesetzten Urich, wie die Dammerde zum Obstkerne. Die Idee des Urich im Sinne der Krause'schen Philosophie näher zu entwickeln, sieht Lindemann als die specifische Aufgabe seiner Anthropologie, und auch als seinen Fortschritt über Krause und Troxler hinaus an; Beide hätten zwar das ewige Grundwesentliche im Menschen bereits als Urich bezeichnet, aber keine besondere Darstellung desselben versucht. Das Urich enthält der Möglichkeit nach alle menschlichen Gliedungen in sich, entwickelt diese in den einzelnen Lebensaltern mehr oder weniger vollständig, und entfaltet sie als Seele der Wirklichkeit nach (actu) im reifen Menschen, so daß die Seele das entwickelte Urich genannt werden kann. Die Darstellung der Seele als dieses entwickelten Urich nimmt denn auch den verhältnißmäßig größten Raum ein, und die dem vorerwähnten siebengliedrigen Schema entsprechenden vorausgehenden Capitel verhalten sich gewisser Maßen nur als Substruction zu diesem letzten Capitel, das die ganze zweite Hauptabtheilung des Werkes bildet. Der Mensch ist demzufolge wesentlich Seele, die irdische Leiblichkeit nur eine vorübergehende Erscheinungsform des Menschen, der indeß als geistleiblicher zu existiren nie aufhören kann, weil er von ewig her als solcher in Gott existirt, und mit dem vollen Gewinne des irdischen Daseins in sein ewiges göttliches Sein erhoben werden soll.

Wir werden nicht fehlen, wenn wir den Standpunct dieser Anthropologie als einen zugleich naturphilosophischen und übergeschichtlichen bezeichnen, womit bereits auch die Schranken und Gebrechen desselben angedeutet sind. Es kommt zu keiner wahrhaften Erfassung der concreten zeitlich-irdischen Menschenindividualität; der innere Mensch wird von seiner irdisch-zeitlichen Erscheinungsform zu sehr abgelöst, die dem zeitlichen Erdendasein zukommende specifische Bedeutung nicht aufgehellt, wenn man sie nicht darin suchen will, daß das Urich sich im Medium der irdischen Leiblichkeit mit sich selber zu vermitteln und ethisch zu gestalten habe. Aber diese zeitlich-ethische Selbstvermittlung hat keine absolute Bedeutung; das Urich ist in seinem innersten Grunde der moralischen Corruption entzogen, kein Mensch unbedingt verdorben und unverbesserlich. Wir wagen dieser letzteren Behauptung nicht unbedingt zu widersprechen, glauben aber beifügen zu müssen, daß kein Mensch durch die angeborne und unzerstörbare Güte seiner Natur gezwungen werde gut zu sein, und daß in manchem zeitlichen Menschenleben die ihrer Beschaffenheit nach zufälligen Einwirkungen, die einen der sittlichen Verderbtheit anheimfallenden Menschen vor dieser Verderbtheit bewahren oder derselben entreißen würden, nicht vorkommen. Darin offenbart sich die ideelle und für das ewige Sein des Menschen entscheidende Bedeutung der menschlichen Wahlfreiheit, die durch die pantheisirenden und semipantheisirenden Doctrinen vom göttlichen Allerbarmer nicht evacuirt werden darf. Sonderbar genug ist die das rechte Maß überschreitende Weichheit dieser Art von Christianismus nach der anderen Seite mit einem moralischen Purismus versetzt, der im Menschen den Habitus einer völlig interesselosen, d. h. vom menschlichen Seligkeitsbegehren völlig abstrahirenden Gottesliebe zwar nicht fordert aber voraussetzt, und als normale Stimmung der Gottinnigkeit bezeichnet. Der Mensch wird so unnatürlich über die wesentlichen Bedingungen seines Zeitdaseins hinaufgehoben, und demzufolge auch der ganze Prozeß der zeitlichen Geschichtsentwickelung des Menschen nur aus der Vogelperspective einer transcendentalen Höhe angesehen, mit dem Bestreben, alles Geschehen im menschlichen Zeitdasein möglichst in das Licht eines ordnungsgemäßen Geschehens zu rücken, was allerdings an sich berechtiget und ideell nothwendig ist,

aber nur unter der Voraussetzung einer richtigen Erfassung der christlichen Idee, der Heiligkeitsidee namentlich, in welcher alle anderen ethischen Ideen und mittelbar auch alle kosmischen Universalideen sich zu vermitteln haben, sich bewerkstelligen läßt.

§. 40.

Der vollkommene Begriff des Menschen explicirt sich total nicht im Einzelmenschen, sondern in der Gesammtheit der menschlichen Gattung, deren Bestand sich erfahrungsgemäß in bestimmten Raçen und Völkertypen individuirt. Den Menschen in diesen Individuationsformen seines Gattungsdaseins zu erkennen, ist Gegenstand und Aufgabe der Ethnographie und Ethnognosie, zu deren Studium das Bemühen um eine Vertiefung und Vervollständigung der philosophischen Menschenkunde im concreten Natur- und Geschichtsdasein des Menschengeschlechtes Anstoß gab. Einen ersten Versuch, die philosophische Anthropologie auf dieses Gebiet hinüberzuführen, besitzen wir Deutsche in einem Werke Vollgraff's,[1]) der eigentlich unmittelbar die Naturphilosophie in Ethnologie umsetzte,[2]) und auf der naturalistischen Anschauungsweise Oken's fußend, vier von einander unabhängig entstandene primitive Menschheitsraçen annimmt, die einem vierfachen Grundtriebe des menschlichen Einzellebens entsprechend, zugleich als die generischen Projectionen der vier Temperamente zu fassen sind, und nach dem Rangverhältnisse dieser vier Grundtriebe und vier Temperamente eine aufsteigende Ordnung von der niedersten bis zur höchsten bilden. In jeder dieser vier Menschenclassen wiederkehrt dasselbe Gesetz der Viertheilung, und in den einzelnen Gliedern dieser neuen Viertheilung abermals, und so fort bis zu den individuellsten Volkstypen herab, so daß demnach die speculative Ethnognosie in eine nach dem Grundsatze der Viertheilung durchgeführte Schematisirung aller Völker des Erdballes ausläuft. Daß eine derartige speculativ-theoretische Abschachtelung des ethnographischen Materiales des Künstlichen und Gemachten nicht Weniges enthalten

[1]) Erster Versuch einer wissenschaftlichen Begründung ..... der allgemeinen Ethnologie durch die Anthropologie u. s. w. Marburg, 1851 ff.; Bd. I: Anthropognosie; Bd. II: Ethnognosie und Ethnologie.

[2]) Siehe oben S. 21, §. 11.

werde, läßt sich im Voraus annehmen; dennoch kann man dem Aufwande von Mühe und der reichen, im Einzelnen vielseitigst belehrenden Belesenheit des Verfassers die aufrichtige Anerkennung nicht versagen. Eine Eigenthümlichkeit des Verfassers ist es, daß er die Völkerreihe zuhöchst im indisch-braminischen Völkerstamme gipfeln läßt; die Lebensblüthe der Menschheit sieht er in der classisch-antiken Welt gipfeln, die Wenschheit schreitet sonach zusehends schon dem Stadium des Alterns entgegen. Wir sind nicht gesonnen, auf den Inhalt dieses ethnologischen Systems umständlicher einzugehen; wir glauben nur im Besonderen noch auf die dasselbe durchherrschende Identificirung der Naturidee mit der Culturidee hinweisen zu sollen, worin eigentlich der Grundfehler des Werkes liegt. Vollgraff will das von Oken im Bereiche der drei Naturreiche durchgeführte Unternehmen einer Classificirung und Schematisirung aller Wesen und Erscheinungsformen des Naturdaseins durch eine in ähnlichem Sinne durchgeführte speculativ genetische Zergliederung der höchsten vierten Ordnung des sichtbaren Weltdaseins, des Menschenreiches, ergänzen; und zwar soll in dieser Art von Behandlung die Gesammtheit alles dessen, was die humane Existenz ausmacht, vom niedersten Sinnlichen angefangen bis zum geistigsten Höchsten hinauf, seine natürliche Erklärung und Location im tetradischen Gesammtsysteme finden. Die vier Grundraçen (der Trägen, Regsamen, Thätigen, Lebhaften) sind die Repräsentanten der vier Hauptstufen der menschlichen Cultur, und die Symbole dieser vier Stufen Feuer, Eisen, Pflug, Schrift; sie sind zugleich die Träger und Repräsentanten der vier Hauptstufen der Religionsentwickelung (Fetischdienst, Naturdienst, Polytheismus, Monotheismus) und Civilisationsentwickelung. Jede dieser vier Grundraçen bildet eine für sich psychisch, geistig, moralisch und sprachlich abgeschlossene Welt, und jeder Versuch, Menschen und Völker der unteren Stufe auf eine höhere zu erheben, streitet gegen die Gesetze der natürlichen Ordnung; allerdings hat in Folge der Wanderungen der drei höheren Stufen und der damit verbundenen Unterjochungen und Wiederunterjochungen in den drei größeren Welttheilen der Erde ein buntestes Neben- und Untereinander aller vier Stufen statt, der eigenartige physische Charakter der Raçen hat sich jedoch, wo er nicht durch Kreuzung der

Urtypen sich verwischte, innerhalb dieser Mengung stetig erhalten, und ebenso sind die psychisch-geistigen Typen stets dieselben, die Culturaneignung der Stämme niederer Raçe ist stets nur eine äußerliche geblieben. Jede Raçe hat so zu sagen ihre eigene Seele, ihr eigenthümliches, unvertauschbares Lebensprinzip, einen instinctmäßigen Lebens- und Selbsterhaltungstrieb, und behauptet ihr gesundes Dasein nur in der Erhaltung ihrer Grundeigenthümlichkeiten; die Mischraçen sind psychisch und moralisch ungesunde Gebilde, die nur so viel beweisen, daß die höhere Raçe der niederen sich nicht ohne Selbstverschlechterung einimpfen könne.

§. 41.

Der ethnographischen Forschung wurde in unseren Jahrhundert zuerst durch den Engländer Prichard[1]) ein bedeutender Anstoß gegeben, mit der ausgesprochenen Absicht, im Gegensatze zu den durch Virey, Desmoulins, Bory St. Vincent u. A. in Umlauf gebrachten Ansichten die Arteinheit des menschlichen Geschlechtes, und mit dieser zugleich die Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Paare zu erweisen. So verdienstvoll nun immerhin Prichard's Leistung ist, so dient sie doch durch sich selber zum Beweise, daß die naturwissenschaftlich Forschung für sich allein ohne Zurückbeziehung auf eine in ihr wiederscheinende speculative Grundidee sich nicht zum vollkommenen Abschlusse bringen lasse. Die aus der Einheit hervorgegangenen Verschiedenheiten in der physischen Artung des menschlichen Geschlechtes werden sich ohne Reflexion auf den in der Menschengeschichte waltenden ethischen Factor kaum genügend erklären lassen; dieser Factor aber muß speculativ begriffen werden. Die naturwissenschaftliche Forschung wird ihre Hauptaufgabe durch den Nachweis entrichten, daß das Menschengeschlecht als generisch Eines gedacht werden könne, und die wichtigsten Indicien für diese Art von Einheit sprechen; die factische Abstammung von Einem ersten Paare ist ein Letztes, worauf die Naturwissenschaft noch als möglich reflectiren kann, auf dessen Erweis sie aber verzichten muß. Der dem ge-

[1]) Naturgeschichte des Menschengeschlechtes. Nach der 3. Aufl. d. engl. Originals mit Anmerkungen u. Zusätzen herausgegeben v. Rudolph Wagner. 4 Thle. in 5 Bdn. Leipzig, 1840 ff.

schlechtlich differenzirten Gattungsleben vorausgegangene Urmensch ist eine rein speculative Idee.

In Deutschland ist die ethnographische Anthropologie, von Vollgraff's vorgenannter Schrift abgesehen, durch die Werke von Berghaus, Perty, Waitz repräsentirt,[1]) bei welchen sich auch, namentlich bei letzterem, eine reiche Literatur über die das ethnologische Gebiet betreffenden Specialforschungen findet. Perty,[2]) welcher in Bezug auf Eintheilung und Gliederung der Raçen den Hauptwerken von Prichard und Berghaus gefolgt zu haben erklärt, unterscheidet drei Hauptraçen: die arisch-oceanische, turanisch-amerikanische und afrikanisch-australische Raçe.[3]) Für diese Classification und ihre Unterabtheilungen ist vornehmlich, ja fast ausschließlich die Kopf- und Gesichtsbildung zusammt der Haarbedeckung des Kopfes und Gesichtes maßgebend; die in diesen Unterschieden begründeten Unterschiede der Menschenformen werden als Differenzen innerhalb derselben Species behauptet, die Einheit der Abstammung aber oder Geschlechtseinheit als unglaublich abgelehnt. Dieß ist auch die Ansicht von Waitz,[4]) der die Frage von der Arteinheit einer ausführlichen Untersuchung mit Rücksicht auf die physischen Unterscheidungsmerkmale der Raçen sowohl, als auch ihre psychisch-moralische Artung und Begabung derselben unterwirft, und in eine ernste Prüfung der darüber geäußerten Ansichten namhafter Forscher eingeht. Er zeigt sich zwar nicht mit der von Blumenbach und Prichard aufgestellten Behauptung einverstanden, daß die physischen Unterschiede der verschiedenen Raçen geringer seien als jene an Thieren derselben Art; aber er findet andererseits, daß sie nicht so groß seien, als man sie mit Rücksicht auf die großen Verschiedenheiten der klimatischen und culturhistorischen Verhältnisse erwarten sollte. Gewöhnlich pflege man den Negertypus zufolge seiner auffallendsten

---

[1]) Ueber seitherige weitere Bestrebungen auf ethnographischem Gebiete siehe unten den Schluß des §. 47.

[2]) Grundzüge der Ethnographie. Leipzig u. Heidelberg, 1859.

[3]) Eine Skizze der Classificationen bei Linné, Blumenbach, Maltebrun, Bory de St. Vincent, Desmoulins, Lesson, Morton, Prichard gibt Perty i. a. W. S. 68 f.

[4]) Anthropologie der Naturvölker. Leipzig, 1859 ff.; 4 Bde.

Eigenthümlichkeiten und Abweichungen von jenem anderer Raçen als eine selbstständige Species hinzustellen; er ist indeß keineswegs so fest und gleichmäßig ausgeprägt, daß er als Typus einer besonderen Species gelten könnte. Wie in Afrika, gebe es auch anderwärts allenthalben Uebergangsformen, in stammverschiedenen Stämmen wiederkehren ähnliche Typen, Individuen einer Raçe zeigen nicht selten die Eigenthümlichkeiten einer anderen; es fehlt also an einer festen specifischen Abgränzung der einzelnen Raçentypen. Bringe man das Menschengeschlecht aus zoologischem Gesichtspuncte in einige große Hauptabtheilungen, so habe dieß nur die Bedeutung und den Werth einer übersichtlichen Gruppirung. Die angeblich angebornen Unterschiede in den psychisch-moralischen Anlagen der verschiedenen Raçen und Menschenstämme erklären sich hinlänglich aus äußeren Umständen und Verhältnissen; die weiße Raçe, welcher man eine von Natur aus höhere geistige Befähigung zuschreibt, schließt sehr weit zurückgebliebene Völker in sich, ihre Herrscherstellung gegenüber den übrigen Raçen ist keine ausnahmslose. Die am tiefsten stehenden Völker gehören sehr verschiedenen Raçen an und bekunden somit, daß unter ungünstigen Verhältnissen jede Raçe verkümmere.

Die lehrreichen Ausführungen des Waitz'schen Werkes, welchem übrigens durch jenes Prichard's bedeutend vorgearbeitet war, zeigen, wie weit es eine umsichtige empiristisch vergleichende Forschung in der Lösung der Frage über die Einheit der nach Raçen und Stämme diversificirten Menschengattung zu bringen vermöge; sie vermag die Arteinheit des menschlichen Geschlechtes glaublich zu machen, das Problem über die Stammeseinheit der Menschengattung muß sie als ein auf ihrem Standpuncte unlösbares von sich weisen. Dasselbe fühlt sich aus dem erwähnten Werke des Grafen Gobineau heraus,[1]) der als gläubiger Katholik an der Stammeseinheit selbstverständlich festhält, aber mit seinem der empiristischen Thatsächlichkeit und Wirklichkeit zugekehrten Denken über gewisse, nach seiner Anschauung unveränderliche und in ihrer wechselseitigen Mischung nur Mesalliancen herbeiführende Grundtypen von grundverschiedener Artung nicht herauskommt; oder vielmehr, er erklärt sie, aber auf

[1]) Siehe oben §. 37.

eine rein empirische Weise, aus äußeren mächtigen Natureinflüssen in der Urzeit der dem ersten Menschen entstammten primitiven Geschlechter. Allerdings wird hiebei bereits, wie nicht zu zweifeln ist, eine innere psychisch-moralische Ungleichheit der primitiven Geschlechter auf Grund des Bibelglaubens vorausgesetzt; aber sie wird nirgends als erklärender Grund mit herbeigezogen, um das Geheimniß der Raçenbildung aus einem höheren ideellen Gesichtspuncte aufzudecken, der innere Grund, das in der diversen inneren psychisch-moralischen Artung der primitiven Menschengeschlechter beschlossene Schicksal der ihnen entstammten Menschengenerationen wird nicht hervorgestellt, und darin möchte weiter auch der ideelle Grund gelegen sein, weßhalb Gobineau auch nicht dahin kommt, die diesem Schicksale entgegenwirkende und das Strafgeschick aufhebende Macht der Versöhnung, die als höhere geistige übernatürliche Macht im Christenthum waltet, als eine regenerative Macht im menschheitlichen Völkerleben zu würdigen, deren Einfluß allerdings nicht die natürlichen und naturgemäßen Unterschiede der Raçentypen aufheben kann, aber das den niederen Typen anhaftende Unedle, soweit es äußerer Ausdruck sittlichen Unadels ist, in andauernder sittlich regenerativer Wirkung aufzuheben im Stande sein muß, wenn auch diese Wirkung erst in fernen Zeiten durchgreifen sollte. Ein Unterschied der Typen und ein Gegensatz zwischen vollkommeneren und minder vollkommenen ist in der Natur der Sache gegründet, und es müssen die schärfsten Gegensätze in der Urzeit als primitive Entfaltungen der im Menschenwesen potentiell enthaltenen Diversitäten hervorgetreten sein, woraus nebenher auch die der Natur der Sache nach nothwendigen primitiven Geschwister- und Verwandtenehen sich als naturgemäß erweisen. Daß aber die minder vollkommenen Typen in geradezu unedle entarteten, muß aus psychischen Ursachen erklärt werden; diese psychischen Ursachen werden den Modificationen des inferioren Typus den Charakter des Unedlen, Sinnlichen, Thierischen grundhaft aufgedrückt haben, und äußere Natureinwirkungen werden, je nach ihrer verschiedenen Art, die Hervorbildung der mannigfaltigen und differenten Erscheinungsformen dieses Charakters erwirkt haben.

§. 42.

Die Untersuchungen über Raçen und Stämme führen auf das Gebiet der ethnographischen Culturgeschichte hinüber, über welche wir ein ausführliches Werk von Klemm[1]) besitzen; Waitz beschränkt sich in seinem schon genannten Werke auf die ethnographische und culturhistorische Schilderung der sogenannten Naturvölker (Africa, America). Klemm unterscheidet zwischen activer und passiver Menschheit, Hochlandrassen und Schlammrassen; als wahrscheinlicher Urſitz der activen Raçe gilt ihm der Kaukasus, auch der Himalaya dünkt ihm als solcher denkbar; die passiven Völker läßt er in den Tiefländern der Erde entstehen. Er setzt sich zur Aufgabe, die Urzustände der passiven, sowie der activen Menschheit, sodann die aus der Wechselwirkung beider Raçen hervorgehenden menschheitlichen Erscheinungen und Zustände zu beschreiben, angefangen von den untersten und niedersten bis zu den höchsten und vollkommensten.[2]) Gegenstand der Beschreibung ist alles in culturhistorischer Beziehung Merkwürdige bei jedem der beschriebenen Völker: somatische Beschaffenheit und psychische Artung desselben, Beschäftigung und Lebensweise, Tracht und äußere Sitte, Kriegswesen und Vertheidigungsmittel, religiöse Bräuche und Meinungen, Stammes- oder Staatsverfassung, häusliches und öffentliches Leben, soweit von letzterem die Rede sein kann, Künste und Kunstfertigkeiten, Grad und Art der intellectuellen Bildung, sittliche Zustände u. s. w. Das Werk trägt, soweit es sich auf untergegangene unvollkommene Culturzustände bezieht, specifisch den Charakter archäologischer Forschung an sich, und bleibt durchwegs auf dem Boden einer empiristisch gehaltenen Zusammenstellung und Beschreibung von ethnographischen und culturhistorischen Wissenswürdigkeiten stehen; ungleich durchgebildeter ist die

[1]) Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. Leipzig, 1843—52, 10 Bde.

[2]) Klemm gruppirt das ethnologische Material seines Werkes in folgender Weise: Urzustände der Menschheit — Jäger- und Fischervölker der passiven Menschheit — Hirtenvölker der passiven Menschheit — Urzustände der Berg- und Wüstenvölker der activen Menschheit und deren Verbreitung über die Erde — die Staaten von Anahuac und das alte Aegypten — China und Japan — das Morgenland — das alte vorchristliche Europa — das christliche Europa — das christliche Westeuropa — das christliche Osteuropa.

später von Waitz in den betreffenden Abtheilungen seines Werkes gegebene Darstellung derselben Gegenstände. Gobineau[1]) gibt eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Arten weltgeschichtlicher Civilisationen in historisch-genetischer Folge. Als den ursprünglichen Herd und Ausgangspunct aller Civilisation sieht Gobineau Centralasien an, welches die Wiege der weißen Raçe, d. i. der von Sem, Cham und Japhet entstammten Völker ist. Die Stämme der schwarzen und gelben Raçe gelten ihm als vorsündfluthlichen Ursprunges, die demnach in ihrer Verbreitung über die Erde von jener Naturkatastrophe nicht oder nur theilweise erreicht worden sind.[2]) Zuerst zogen die Chamiten aus, und ergoßen sich über Turan durch Vorderasien und an den Küsten Arabiens bis nach Africa, wo sie allenthalben mit der schwarzen Raçe zusammenstießen und mit derselben sich vermischten. So entstanden die Chamitenreiche, die der Zeit nach ersten Reiche, auf Eroberung und Gewalt gegründet, die desto roher und drückender war, je roher und thierischer die von ihnen unterjochten Völker waren. Den Chamiten rückten aus den Bergen Armeniens und den südlichen Abhängen des Kaukasus die Semiten nach, die ursprünglich aus den Berggegenden Chaldäa's ausgezogen zu sein scheinen. Sie verbreiteten sich nach Westen und Süden, und mischten sich mit den nach diesen Richtungen bereits verbreiteten Chamiten, wodurch diesen letzteren wieder frischere und edlere Elemente zugeführt wurden; sie restaurirten c. a. 2000 v. Chr. das assyrische Reich, sie waren die militärische Stütze der phönicischen Kaufmannschaft, sie gründeten das alte Homeritenreich in Südarabien, welchem zum größeren Theile die Civilisation Aethiopiens als Verdienst zufällt, sie erstreckten sich in ihrer vollen Ausdehnung allmälich über die Inseln des Mittelmeeres längs der Nordküste von Africa bis nach Spanien hin. Die aus dem Contacte der schwarzen Raçe mit den Chamiten und Semiten herausgewachsene Civilisationsform nennt Gobineau die assyrische, von welcher er als eine zweite, derselben in vieler Hinsicht verwandte, dennoch aber zufolge des Hinzutrittes eines arischen Elementes specifisch ver-

[1]) Siehe oben S. 129, Anmerk. 2.

[2]) Diese zuerst von Cuvier ausgesprochene Ansicht wird auch von Quatrefages, Schöbel, Fr. Lenormant u. A. getheilt.

schiedene Civilisationsform, die ägyptische unterscheidet. Gobineau weist eine Reihe von Aehnlichkeiten zwischen indischem und ägyptischem Religions- und Culturwesen auf, welche ihn in der Ueberzeugung bestärken, daß die altägyptische Civilisation in Indien ihre Wurzel habe. Auch die Anfänge der chinesischen Cultur leitet Gobineau von den indischen Ariern ab, nur daß die Verpflanzung der indisch-arischen Cultur auf einen wesentlich verschiedenen Boden auch specifisch andere Resultate zur Folge haben mußte; die Eigenthümlichkeiten der chinesischen Civilisation sind daraus zu erklären, daß sie die gelbe Raçe zu ihrem Träger hat. Die indische Civilisation hat sich auf arischer Grundlage herausgebildet, ist aber sichtlich durch die Rücksichtnahme auf die schwarze Raçe, deren Berührung die indischen Arier nicht vermeiden konnten, beeinflußt und zum Theile selbst vom Einflusse der schwarzen Raçe getränkt. Die iranischen Arier erhielten ihr Blut reiner, so weit und so lange sie sich gegen die Vermischung mit den Assyriern zu schützen vermochten; aber Bactrier, Meder, Perser rückten der Reihe nach in diese ethnische Mischung ein, durch welche zwar der assyrischen Civilisation immer neuerdings erfrischende Elemente zugeführt wurden, diese aber in der Mischung sich verschlechterten und fast zu den Qualitäten der Semitenraçe herabsanken. Die Hellenen scheidet Gobineau in nördliche und südliche; die nördlichen bis zu den Böotiern herab erklärt er als ein Mischvolk aus Ariern und Menschen der gelben Raçe, die südlichen als eine Mischung aus Ariern und Semiten. In der älteren Geschichte Griechenlands überwiegt der Norden, in der späteren der Süden, der den vom schwarzen Blute getränkten Semitismus in sich aufgenommen hat, und demzufolge auch bei reicherer sinnlich anmuthender Lebensentfaltung sich unedler ausnimmt, als der in der älteren Zeit prädominirende Norden. Staatswesen, Geistesbildung und Kunstthätigkeit des Südens kann seine Verwandtschaft und seinen inneren Zusammenhang mit der assyrischen Civilisation nicht verläugnen, der Vorzug der griechischen Kunst vor der asiatischen und ägyptischen ist aus einer minder geschwächten Dominanz arischen Blutes zu erklären. Es lag in der Natur der Sache, daß der kräftige nördlichere Stamm der Griechen letztlich das Uebergewicht der überlegenen Kraft gegen den südlichen

geltend machte und auch mit dem semitisirten asiatischen Osten, mit dessen Leben die Südgriechen verwachsen waren, sich zu messen getrieben fühlte. Das Uebergewicht der ungeschwächten natürlichen Kraft lag auf Seite der macedonischen Griechen, und so trat die macedonische Weltherrschaft an die Stelle der persischen, ohne jedoch etwas keimkräftiges Neues schaffen zu können, da die Macedonier der Zahl nach zu geringe waren, um die vom Blute der schwarzen Raçe schon so tief durchdrungenen Völker des neuen Weltreiches mit neuem frischem Leben durchdringen zu können. An die Stelle des schnell wieder zerfallenden macedonischen Weltreiches trat die römische Weltherrschaft, deren Machtanfänge in der Energie eines relativ edleren und kräftigeren Blutes über die an den werdenden römischen Staat anstoßenden Völker und Völkerschaften begründet waren, während umgekehrt die fast allgemeine Verschlechterung desselben in dem weltmächtig gewordenen Rom den Untergang auch dieses Weltreiches herbeiführte. Unter etruskischer Herrschaft entstanden, war Rom als sabinische Oligarchie groß geworden; die successive Semitisirung des italiotischen Grundstammes der römischen Weltmacht schloß schon auch die Deplacirung desselben in sich, das spätere Rom konnte nur noch durch arisch-germanische Elemente gehalten werden, und erneuerte sich in Kraft dieser Elemente zu einem von dem alten völlig verschiedenen neuen Weltreich. Gobineau unterscheidet ein vierfaches Rom, das etruskische, italiotische, semitisirte, germanisirte Rom. Unter dem etruskischen Rom ist das von einer etruskischen Aristokratie geleitete Rom zu verstehen; die Etrusker waren ihrer Herkunft nach ein Gemisch aus Kymren, Slaven, Illyriern, alle mit einer unmerklichen Beimischung vom Blute der gelben Raçe. Der aus Sabinern, Siculern, Rasenern gemengte Grundstock der römischen Bevölkerung warf das Joch der etruskischen Leitung ab, die Leitgewalt ging an den sabinischen Stamm über, der gleichfalls kymrischer Abkunft war. Die Bedrängung der Etrusker durch die Gallier sicherte Rom vor einer Wiederbesetzung durch die Etrusker, ja vermochte letztere, da sie zwischen zwei Gegner eingekeilt ihre Selbstständigkeit nicht zu behaupten vermochten, sich Rom unterzuordnen; damit war das Uebergewicht Roms entschieden; die in sich gespaltenen Kelten, die semitisirten Griechen,

die vom Blute der Schwarzen getränkten Karthager konnten gegen die römische Prävalenz nicht aufkommen. Aber die fortschreitenden Eroberungen, zu welchen unter vergeblichem Widerstreben einsichtiger Patricier das römische Plebejerthum drängte, hatten naturnothwendig die allmäliche Abnahme und Erschöpfung dessen, wodurch Rom ursprünglich stark und kräftig war, zur Folge, und bereits Sulla verzweifelte an dem Römerthum, dessen entartete Aristokratie seiner blutig grausamen Bemühungen, sie zu regeneriren, spottete. Das römische Volksthum ging in der von ihm eroberten Welt auf, in dieser aber hatte unter unzähligen vorangegangenen und stets noch neu sich vollziehenden Mischungen von Völker- und Racentypen der Einfluß des schwarzen Blutes immer mehr und mehr um sich gegriffen; dieß will Gobineau unter der Semitisirung der römischen Welt verstanden wissen, und erklärt daraus eben so die weitvorgeschrittene Civilisation der von den Römern beherrschten Welt in allen Künsten und Raffinerien eines höchstgesteigerten Lebensgenusses, wie andererseits den damit zusammenhängenden Abgang an moralischer Kraft und sittlichem Ernste in der an dieses Genußleben dahingegebenen Gesellschaft. Im Beginne seines Sinkens stützte sich das alte römische Weltreich zuerst auf die Gallier, die aber schon an sich als Mischvolk von minder edlen Elementen durchdrungen und überdieß durch römischen Einfluß corrumpirt sich als unzureichende Stütze erwiesen und ihre Rolle an die Germanen abzutreten hatten, aus welchen die Kaiser Decius, Aurelian, Claudius, Maximian, Diokletian und die meisten Nachfolger derselben bis auf Augustulus herab hervorgingen. Die deutschen Stämme, anfangs Stützen des sinkenden Reiches, wurden allmälich die Herren desselben, jedoch so, daß sie das römische Wesen in sich aufnahmen und dieses in ihr Wesen überging, so wie umgekehrt deutsches in römisches; die Familiarisation dieser beiden ethnischen Elemente war eine so innige, daß es nicht überraschte, als Karl d. Gr. nach mehrhundertjähriger Unterbrechung die Succession der weströmischen Kaiser fortführen zu wollen erklärte. Aus der Fusion des germanischen und romanischen Elementes hat sich die gesammte neuere, letzte ethnische Civilisation entwickelt, deren Träger wir sind. Aber das Eintauchen des germanischen Elementes in das semitisirte ro-

manische kann gleichfalls nur zersetzende Wirkungen nach sich ziehen, die auf Amerika gesetzten Hoffnungen erweisen sich angesichts der mongolisch-malayischen Grundlage der Bevölkerungen dieses Welttheiles als geradezu unmöglich. Das arische Blut verbraucht und verschlechtert sich immer mehr in den ethischen Fusionen, und in ihm verbraucht und deteriorisirt sich das letzte und höchste ethnische Element der Menschheit; die Menschheit altert, und möchte den Hochpunkt ihres irdischen Lebensalters bereits überschritten haben.

Wir haben den Inhalt des geistvollen Buches mit möglichster Ausführlichkeit wiedergegeben, und beschränken uns auf einige wenige Bemerkungen über denselben. Wir anerkennen vollkommen die strenge Folgerichtigkeit und die eindringende Tiefe seiner Ausführungen, welche, bestimmte Grundvoraussetzungen zugegeben, uns nahezu unwiderleglich scheinen. Wir achten aus tiefster Seele jenen tiefsittlichen, keuschen und züchtigen Ernst, der dieselben durchdringt, und zugleich sich in einer solchen klaren Höhe über seinem Gegenstande zu halten weiß. Wir glauben indeß, daß Gobineau, während er einerseits das Geistig-Seelische im Menschen so sehr von der Naturordnung des Menschendaseins bedingt sein läßt, andererseits das geistig-sittliche, dem Göttlichen zugewendete Leben des inneren Menschen zu sehr vom Gesammtleben des Menschen isolirt, und demzufolge auch in die regenerirende Macht des von ihm selber mit so inniger Gläubigkeit umfaßten Christenthums zu wenig Zutrauen setzt. Die unbedingte Bevorzugung der Arier vor den Semiten scheint uns schon aus rein christlichen Erwägungen nicht zulässig zu sein; wer an die Menschwerdung Gottes und an die Geburt des ewigen Sohnes Gottes aus der jungfräulichen Davidstochter glaubt, wird im Davidsstamme den edelsten Stamm, und in der Davidstochter ein veredeltstes Gebilde und eine reinste Blüthe eines, in einer Jahrhunderte langen Reihenfolge von Generationen fort und fort geläuterten Geblütes erkennen. Das Geblüt, aus welchem der ewige Sohn Gottes dem Fleische nach stammte, muß auch einer höchsten natürlichen Veredlung fähig gewesen sein, wenn schon diese Veredlung durch übernatürliche Influenz, und zwar nicht erst in der Davidstochter, sondern successiv in der ihr vorausgehenden Reihe ihrer Ahnen erfolgte. Daraus folgt aber zugleich, daß Natürliches

und Uebernatürliches im Menschen sich inniger durchdringen, als Gobineau zuzugeben geneigt ist, wenn schon die Innigkeit dieser Durchdringung sich auch unter den christianisirten Völkern allenthalben auf relativ enge Kreise zunächst sich beschränken mag. Wie mit einer fortschreitenden Degeneration des gesammten Menschengeschlechtes sich die fortschreitende Entwickelung des Gottesreiches auf Erden, der erhabenste und heiligste Gegenstand unserer Wünsche und Bitten für die Menschheit auf Erden, sich vereinbaren lasse, vermögen wir nicht zu fassen; daß der fortdauernde Kampf zwischen Kirche und Welt sich in den letzten irdischen Entwickelungszeiten der Menschheit zum höchsten Grade steigern werde, liegt allerdings in der Natur der Sache, und wird durch die biblische Prophetie in Aussicht gestellt; daß aber die Gerechten der letzten Zeit nur ein kleines Häuflein inmitten einer völlig entarteten großen Masse sein werden, und das Herannahen des Weltendes gewisser Maßen dem Hereinbrechen einer zweiten, nur noch ungleich großartigeren Sündfluth gliche, dünkt uns ein so fürchterlicher Gedanke, daß wir ihn kaum zu denken wagen. Gobineau läßt das Geheimniß der Raçenbildung unerklärt; möchte nicht in diesem Verzicht und der hiedurch bedingten Beschränkung auf die Raçenunterschiede als etwas einfach Gegebenes und durch keine natürlichen Ursachen zu Aenderndes der Grund seines fast fatalistischen Pessimismus liegen? Gibt es außer den natürlichen Ursachen nicht auch ethische Agentien, die zwar nicht durch sich, wol aber als psychische Mächte in der Naturordnung des zeitlichen Menschendaseins wirksam durchzugreifen vermögend sein sollten? Aber freilich muß für dieses seiner Natur nach höchst allmähliche Durchgreifen eine ungleich längere irdische Zukunft der Menschheit, als Gobineau sie annimmt, angesetzt werden. Daß wir nicht dem ethischen Factor an sich in seiner abstracten Geistigkeit, in welcher er dem Psychisch-Natürlichen im Menschen als äußere Macht gegenübersteht, jene Macht der Umbildung vindiciren, brauchen wir kaum zu versichern, und sind daher mit der wesentlich auf rationalistischem Boden stehenden Kritik Pott's über Gobineau's Werk [1]) nicht einverstanden. Aber man wird ihm beistimmen müssen, wenn er dem psychologisch-

[1]) Die Ungleichheit d. menschl. Raçen, hauptsächlich vom sprachwissenschaftl. Standpunkte. Lemgo u. Detmold, 1856.

physischen Determinismus Gobineaus gegenüber den theils weckenden und fördernden, theils hemmenden und drückenden Einfluß der äußeren Naturwirklichkeit hervorhebt und an bestimmten von Gobineau ganz eigenthümlich gedeuteten Culturerscheinungen (z. B. altassyrische, altägyptische Bauwerke) in wirklich geistvoller Weise erläutert[1]) — wenn er ferner die Gleichheit der geistigen Begabung des gesammten Menschengeschlechtes, und den Einfluß der geistig-sittlichen Erziehung betont, wobei jedoch nicht an die menschlichen Erziehungsmittel als solche, die für sich allein immer unzureichend sind, sondern an die weltgeschichtliche göttliche Erziehungsthätigkeit zu denken ist, deren niemals zu erschöpfende Mittel in der Allmacht der Gnade begründet sind. Wer in der göttlichen Erziehung der gefallenen Menschheit die Tendenz zu einer höheren, freilich zunächst geistigen Wiederherstellung der Gnade des Anfanges erkennt, wird eine in Kraft der heiligenden Einflüsse des Christenthums erfolgende und durch alle Mittel der fortschreitenden Humanisirung unterstützte Umbildung der niederen minder edlen Menschheitstypen nicht für unmöglich halten, und nur jener anthropologische Dualismus, der zugleich spiritualistisch und naturalistisch, Geistiges und Physisches in abstracter Isolirung auseinanderhält,[2]) wird sich gegen das Zugeständniß einer solchen Möglichkeit sträuben. Ja, wir möchten, in direktem Gegensatze zu Gobineau, in der gesammten seitherigen Geschichte der Menschheit eine fortschreitende Entwickelung zu stets höheren und vollkommeneren Culturzuständen erkennen, wobei wir uns freilich auf einen von Gobineau's Standpunkte ganz verschiedenen Standpunkt, nicht auf jenen, welcher der Betrachtung des Menschen in seiner factischen Beschaffenheit zugewendet ist, sondern auf jenen der Idee stellen. Wir erkennen von diesem Standpuncte aus schon in den gegebenen Naturbedingungen des menschlichen Daseins eine providentielle Vorbereitung der geschichtlichen Menschheitsentwickelung, in der vorchristlichen Entwickelung der Menschheit eine Vorbereitung des Eintrittes der christlichen Weltepoche, in dieser die Abwickelung einer letzten, höchsten, vielleicht auch längstdauernden

[1]) A. a. O., S. 13 ff.

[2]) Diese Auseinanderhaltung wird von Gobineau ausdrücklich bekämpft. Vgl. Fichte's philosoph. Zeitschr. Bd. LIII (Jahrg. 1869) S. 32 f.

Epoche des irdisch-zeitlichen Menschheitsdaseins, in welcher Alles, was als zeitlich Entwickelungsfähiges in die Menschheit gelegt ist, sich verwirklichen muß. Gegenüber der Naturkräftigkeit der älteren Menschheitsgenerationen kommt immer mehr das Geistige als solches zur Macht und Geltung; der weltgeschichtliche Entwickelungsprozeß der Menschheit ist ein successiver Vergeistigungsprozeß derselben, der als solcher freilich noch nicht die Menschheit als solche besser macht, vielmehr den in ihrem zeitlichen Dasein unausrottbaren Gegensatz zwischen Gutem und Bösem schärft, aber durch sich selber ein sichtliches Fortschreiten nach einem bestimmten der Menschheit gesetzten Ziele anzeigt. Daß dem menschlichen Geschlechte noch tief erschütternde Katastrophen vorbehalten seien, und die Endkatastrophe die erschütterndste aus allen sein wird, liegt in der Macht und im Rechte der Idee begründet, die sich zuletzt und zuhöchst als das absolut und allein Berechtigte offenbaren muß, und wie den endlichen Triumph des Guten, so die endgiltige Niederwerfung aller gottwidrigen Eigenmacht und des in seinen letzten Anstrengungen zu den größten, wahrhaft titanischen Freveln sich versteigenden Bösen herbeiführen wird.

§. 43.

Pott stützt seine Einwendungen gegen Gobineau's Werk vornehmlich auf die Ergebnisse der sprachwissenschaftlichen Forschung. Er stößt sich vor allem an Gobineau's Behauptung, daß die Hierarchie (d. i. hierarchische Classification) der Sprachen mit der Hierarchie der Raçen zusammenfalle. Dieser Behauptung Gobineau's liegt natürlich die Ueberzeugung von einem gemeinsamen historischen Ursprunge aller Völkersprachen und von einer ihnen vorausgegangenen ersten Sprache des Menschengeschlechtes zu Grunde, welche zu ermitteln indeß Gobineau für ein eitles Bemühen hält. Er ist vielmehr von dem durchgreifenden Unterschiede der Idiome der drei Hauptraçen innigst überzeugt, und nimmt ihn gleich dem Raçenunterschiede als etwas einfach Gegebenes hin, das er aus der eigenthümlichen psychischen Artung jeder der drei Grundraçen zu verstehen bemüht ist. Die Sprache sei nicht etwas rein Conventionelles und Willkürliches; ganz gewiß sollten die Laute der primitiven Sprache Wesen oder charakteristische Eigenschaften der gedachten und ausge-

ſprochenen Dinge auf eine charakteriſtiſche Weiſe bezeichnen. Dadurch wurde aller weiteren Sprachbildung und Sprachentwickelung ein erſtes grundhaftes Subſtrat ſubminiſtrirt, deſſen mannigfaltige Ausbildung und Ausgeſtaltung nach Verſchiedenheit der Grundraçen ſich modificirte. Jede Raçe drückte in ihrer Sprache Art und Grad ihrer intellectuellen Begabung und geiſtigen Grundrichtung ab, und ſo hätten wir denn drei Grundſprachen der weißen, gelben und ſchwarzen Menſchen zu unterſcheiden. Unter den Sprachen der weißen Völker ſteht natürlich jene der Arier oben an; der ſemitiſche Sprachſtamm ſtellt ſich zwiſchen den ariſchen und melaniſchen, und läßt ſich in ſeinen beſonderen Unterarten nur in ſeiner beiderſeitigen Beziehung zu jenen beiden Hauptſtämmen erklären. Je reicher die ſemitiſche Sprache entwickelt iſt, deſto tiefer erſcheint ſie (namentlich im Arabiſchen) in's Melaniſche verſenkt; je mehr ſie davon ſich frei erhält, deſto ärmer erſcheint ſie, am ärmſten im Aramäiſchen, ihrer reinſten Form; im Mediſchen iſt das eigenthümliche Semitiſche bereits vom Ariſchen überwältiget, mithin das mediſche Idiom (oder noch weiter zurück das Zend) der Ausgangspunkt zur Erklärung der geſchichtlichen Entſtehung der ſemitiſchen Sprachen.

Pott ſetzt ſich in ſeinen Erwiderungen auf Gobineau's ſprachwiſſenſchaftliche Anſichten weit weniger mit Gobineau, als mit verſchiedenen anderen Forſchern auseinander, die nach ſeinem Dafürhalten, ſoweit ſie, wie Max Müller und Bunſen, an der urſprünglichen Spracheinheit des menſchlichen Geſchlechtes feſthalten, durchwegs auf falſcher Fährte begriffen ſind. Müller wolle eine genealogiſche Verwandſchaft der Sprachen ſelbſt da noch feſthalten, wo von einer dem Ohre vernehmbaren (lautlichen) Verwandtſchaft keine Spur mehr vorhanden ſei, und halte eine gewiſſe Aehnlichkeit im geiſtigen Weſen verſchiedener Sprachen z. B. der von ihm turaniſch genannten, weiter auch der von ihm denſelben ähnlich erachteten indianiſchen, für einen ausreichenden Grund, eine hiſtoriſche Verwandtſchaft derſelben zu conſtatiren. Gegen dieſen Einwand Pott's iſt nun freilich von entgegengeſetzter Seite her erinnert worden, daß bei den verwilderten Völkern und Stämmen die urſprünglichen Lautbezeichnungen der Dinge ſich häufig zu ändern pflegen, wofür man namentlich die Sprachen der amerikaniſchen Wilden als Beiſpiel anführt.

Man hat ferner auf das Othomische, als eine mit dem monosyllabischen Chinesischen in auffallenden Aehnlichkeiten zusammentreffende Sprache hingewiesen; Pott läßt natürlich auch diese Aehnlichkeit oder wenigstens die daraus gefolgerte genealogische Verwandtschaft nicht gelten. Auch Gobineau betont die Verwandtschaft des Othomischen mit den monosyllabischen Sprachen Asiens, und nebstdem auch seine Aehnlichkeit mit dem polysynthetischen Charakter des Euskara oder Baskischen. Diese letztere Vergleichung erregt noch nach einer anderen Seite hin Pott's Widerspruch, sofern sie nämlich Gobineau's Behauptung von einer den Einwanderungen weißer Stämme vorausgegangenen finnisch-mongolischen Urbevölkerung Europa's zu begründen mithelfen soll. Ja, Pott will überhaupt nicht einmal eine physiologische Texturähnlichkeit zwischen den polysynthetischen (amerikanischen) Sprachen und den tartarischen (turanischen) zugeben. Gegen Gobineau's Identificirung der Racen- und Sprachtypen erhebt er im Besonderen noch den Einwand, daß dieser Anschauung zufolge die Negersprachen die unvollkommensten sein müßten, während doch bis jetzt die monosyllabische Sprachform, die unvollkommenste aus allen, bei keinem Negervolke gefunden worden sei. Dabei geht freilich Pott von einer Voraussetzung aus, welche von Gobineau nicht zugegeben wird; Pott betrachtet die Sprachen für sich, Gobineau im lebendigen Zusammenhange mit dem Sprechenden, und glaubt, daß der durch Ton und Modulation in das Wort gelegte Ausdruck demselben einen Charakter und ein Leben verleihen könne, welcher demjenigen, der bloß das geschriebene Wort der Sprache kenne, unbekannt bleibe. Das Chinesische sei zwar durchwegs das Idiom und die Sprachschöpfung eines rein utilitarischen Geistes, trage aber im Gegensatze zu dem specifisch weiblichen oder kindlichen Character des Negerwesens und folglich auch der Negersprachen einen specifisch männlichen Character an sich. Damit wäre nun das Sprachproblem auf das Gebiet der sogenannten Völkerpsychologie hinübergespielt, mit dessen Betreten sich freilich die Aussicht auf eine fast unerschöpfliche Bereicherung der vergleichenden Sprachforschung erschließt, zugleich aber auch Jedem nahe legt, welche weite Wege eine verhältnißmäßig noch sehr junge Wissenschaft, der sich solche weitumfassende Gebiete aufthun, vor sich liegen habe.

§. 44.

Mit besonderem Eifer verficht Pott den autochthonen Character der amerikanischen Bevölkerung, für welchen nach seiner Ansicht nicht bloß linguistische Gründe, sondern alle Ergebnisse der neueren naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschung sprechen. Gobineau hatte die erste Bevölkerung Amerika's aus Einwanderungen der gelben und schwarzen Raçe, ersterer über die Behringsstrasse, letzterer über die Inseln Polynesiens erklärt, und die Entstehung der amerikanischen Culturreiche aus der Vermischung isländischer und scandinavischer Einwanderer mit der schon vorhandenen Bewohnerschaft Amerika's erklärlich zu machen gesucht. Der eigenthümliche Charakter der indigenen Cultur Amerika's ist nach Gobineau aus der durch die erste Einwohnerschaft dargebotenen ethnischen Grundlage zu erklären, und mußte bei dem eminenten Uebergewichte der niederen und entarteten ethnischen Elemente auf einer höchst niedrigen Stufe stehen bleiben. In den Tolteken und Azteken war nur ein geringster Rest arischen Blutes vorhanden; ihre Menschenopfer, ihre Unkenntniß der Hausthierzucht, ihre höchst unvollkommene Schrift bezeugen die Verroherung des arischen Elementes in ihnen, die noch vorhandenen Reste ihrer rohen Riesenbauten, die zwar durch ihre erstaunliche Größe imponiren, aber keinen Vergleich mit den ägyptischen oder assyrischen Bauten und deren Sculpturornamentik aushalten, beweisen den völligen Mangel an Geschmack und höherem Kunstsinn. So ist also die indigene amerikanische Cultur ein unter unedlen und degenerirten ethnischen Elementen aufdämmernder schwacher Nachschein der Culturen, die sich unter den alten Culturvölkern der östlichen Erdhälfte entwickelt hatten. In der moralisirenden und erbaulichen Manier und Tendenz der aztekischen Poesien, sowie in der Form und Einkleidung ihrer poetischen Gedanken findet Gobineau chinesischen Geschmack. Die Vergleichung der peruanischen Cultur mit der mexicanischen führt Gobineau zu dem Schluße, daß im despotisch geleiteten Incareiche die verweichlichte Friedlichkeit der gelben Raçe, im aztekischen Reiche hingegen die wilde Leidenschaftlichkeit des melanischen Blutes vorherrschte. Er vergißt nicht bemerklich zu machen, daß die melanischen Elemente nicht etwa bloß aus Südindien und den polynesischen Inseln, sondern auch aus ziemlich hoch gelegenen Theilen Ostasiens und den japanischen Inseln aus nach Amerika kamen.

Ungleich ausführlicher als Gobineau, handelt Waitz über die amerikanischen Völker, welchen er zwei Bände seines mehrerwähnten anthropologischen Werkes widmet.[1]) Er weist das Bestreben, die amerikanische Urbevölkerung aus dem alten Continente ableiten zu wollen, als ein befangenes zurück; er findet es nicht unwahrscheinlich, daß diese Naturbevölkerung aus Asien, Polynesien, Europa Zuwachs erhalten habe, der jedoch nicht so groß gewesen sein könne, daß der wesentliche, oder gar überwiegende Theil der eingebornen Amerikaner von dorther abzuleiten wäre. Die von Waitz u. A. geltend gemachten Gründe für den autochthonen Charakter der amerikanischen Urbevölkerung reduciren sich auf die der gesammten amerikanischen Raçe gemeinsamen Spracheigenthümlichkeiten, auf die Abwesenheit asiatischer Hausthiere und Culturpflanzen, des Reis namentlich und der Cerealien, vor Einwanderung der Europäer im 16. Jahrhundert, so wie der Bekanntschaft mit allerlei Künsten und Kenntnißen, namentlich der Bekanntschaft mit dem Gebrauche des Eisens. Auch den eigenthümlichen somatischen Typus der amerikanischen Raçe glaubt Waitz mit so vielen Anderen betonen zu müssen. Von diesen Gründen wird man wol keinen als schlechthin beweisend geltend zu machen vermögen, und auch Waitz urgirt sie nur als schwer wiegende Bedenken; wir meinen, daß z. B. in der von Gobineau gegebenen Erklärung der Entstehung der amerikanischen Urbevölkerung allen diesen Bedenken glücklich begegnet sei, obschon sie durchwegs nur den Character des Hypothetischen trägt. Sie beweist wenigstens, daß sich die Annahme eines fremdländischen Ursprunges der amerikanischen Urbevölkerung sehr probabel machen lasse; daß versprengte oder durch Zufall an die Küsten Amerika's verschlagene Theile und Trümmer uncultivirter Raçen keine Pflanzensamen, Hausthiere und besondere Kunstfertigkeiten sammt den zur Ausübung derselben nothwendigen Werkzeugen mitgebracht haben werden, daß sich der somatische Typus der Eingewanderten der Natur und den Lebensbedingungen des Erdtheiles conformirte, die Sprache der in eine Menge isolirter Stämme und Völkerschaften zersplitterten Einwanderschaft

[1]) Anthropol. d. Naturvölker Bd. III u. IV: Die Amerikaner ethnographisch u. culturhistorisch dargestellt. Leipzig 1862.

bedeutenden lautlichen Wandlungen unterlag und in eine große Menge von einander verschiedener Idiome sich auflöste u. s. w., ist alles durchwegs sehr erklärlich, und man müßte sich eher wundern, wenn es nicht so gekommen wäre.

§. 45.

Eine ähnliche ethnologische Frage controverser Natur ist jene über die erste und älteste Einwohnerschaft Europa's. Gobineau schließt aus gewissen über Spanien, Italien, Gallien und die brittischen Inseln, über die Schweiz, über Deutschland, Dänemark und Südschweden, Polen, Rußland, Sibirien bis in's nördliche Amerika hinüber sich erstreckenden rohen Steindenkmälern, die erweislich in's dritte Jahrtausend vor der christlichen Zeitrechnung zurückreichen, und den uns wohlbekannten, auf gewisse Länderstriche beschränkten Culturdenkmälern celtischer und slavischer Ansiedelungen vorausgehen, daß es eine diesen Ansiedlern vorausgegangene Bewohnerschaft Europa's gegeben haben müsse, die keine andere, als die über Nordasien bis nach Amerika hinüber verbreitete gelbe Raçe gewesen sein kann. Höhlen, in welchen sich Anhäufungen von Schalen eßbarer Muscheln, von Hirsch- und Eberskeletten, Beinen verschiedener Thiere ja sogar Menschengebeine von Weibern und Kindern, nebst rohen Steinmessern finden, ferner eine bestimmte Art von Grabhügeln, wie man sie im nördlichen Asien und in Amerika findet, dienen zur Bestätigung des Gesagten; die Thier- und Menschengebeine der erwähnten Höhlen sind sämmtlich bis auf's Mark durchbrochen, und sofern dieß bei den Menschengebeinen statt hat, hat man auf Menschenfresserei zu schließen, welche der weißen Raçe fremd, aber bezüglich amerikanischer Völkerschaften constatirt ist. Auch die Pfahlbauten in den Schweizerseen und anderwärts sind von diesen ersten Einwanderern finnisch-mongolischen Stammes abzuleiten, welche die Repräsentanten und Träger der mit dem Namen Steinzeit belegten primitiven Culturepoche Europa's sind, während die ihnen nachgerückten Celten und Slaven die gemeinsamen Träger der beiden folgenden Epochen, der Bronze- und Eisenzeit sind.

Die Frage über die Urbewohner Europas hängt mit gewissen craniologischen Untersuchungen zusammen, deren Ergebnisse die von

Gobineau und Anderen behauptete Präcedenz eines von Celten und Slaven verschiedenen Menschenstammes, und zwar eines Stammes mongolischer Raçe zu bestätigen scheinen. Retzius, Baer, Pruner-Bey haben, jeder durch fossile Funde in dem ihm nähergelegenen Beobachtungsgebiet, ermittelt, daß die älteste Bewohnerschaft Europa's Brachycephalen waren, unseren heutigen Lappen ähnlich, obschon, wie Quatrefages [1]) ergänzend beifügt, innerhalb dieses gemeinsamen Schädeltypus sich die charakteristischen Unterschiede zwischen Basken, Esthen, Lappen u. s. w. nicht verkennen lassen. Eben so steht der Zusammenhang der Pfahlbauten in den Seen der Schweiz, Italiens und des südwestlichen Deutschlands mit dieser ältesten Bewohnerschaft außer Zweifel; daß in nicht wenigen Pfahlbauten Gegenstände gefunden wurden, welche der Bronzezeit und Eisenzeit angehören, beweist nur so viel, daß die Bewohnerschaft dieser Bauten noch in diese spätere Zeit herab fortdauerte. Die Frage ist nur, in welche Zeit die Anfänge dieser Bauten zu setzen seien — eine Frage, welche durch das Zusammenliegen von Steingeräthen mit den Knochen ausgestorbener Thierarten die Anthropologie mit der Geologie in Verbindung brachte, und zu den Versuchen, das Alter der Menschheit nach geologischen Schätzungsgründen zu bestimmen, führte.[2])

§. 46.

Die heutige Geologie, deren erfahrungsmäßig gesichertes Wissen bis auf die ungeschichteten, also untersten und ältesten Formationen der Erdrinde hinabreicht, unterscheidet fünf Schichtmassen der Erdrinde, deren eine über die andere sich gelagert hat; sofern nun für die Bildung einer jeden dieser fünf Lagerungen ein bestimmter Zeitraum in Anspruch zu nehmen ist, werden demgemäß fünf Bildungsepochen unterschieden, deren Benennungen mit Rücksicht auf das Vorkommen von fossilen Ueberresten organischer Gebilde und Wesen

[1]) Rapport sur les progrès de l'Anthropologie (Paris, 1867) p. 257 ff.

[2]) Vgl. Lyell, the geological evidences of the antiquity of man, with remarks on theories of the origin of species by variation. London, 1864 (3. Aufl.) auch in deutscher Uebersetzung von Büchner: „Das Alter des Menschengeschlechtes u. s. w." Leipzig 1864.)

in den ihnen entsprechenden Lagerungen, und mit Rücksicht auf das Verhältniß des organischen Charakters dieser fossilen Flora und Fauna zur heutigen gewählt sind; daher: azoische, paläozoische, mesozoische, känozoische, recente Epoche. Uebrigens fallen die über dem Grunde des Urgesteins über einander geschichteten fünf Hauptlagerungen (Uebergangsgebirge, Flötzgebirge, Tertiärformationen, Diluvialgebilde, Alluvialgebilde) nicht genau mit jenen Perioden zusammen; die Fossilien paläozoischen Charakters beginnen bereits in den oberen Schichten der Flötzformation, mit den Tertiärformationen der Erdrinde tritt schon die känozoische Periode auf, die sich in den Diluvialgebilden der Erdrinde fortsetzt, und je weiter aufwärts, desto mehr Ueberreste heute noch existirender Arten von Pflanzen und Thieren vorweist. (Die Alluvialepoche fällt schon in die historische Zeit und dauert noch immer fort.) Die Frage ist nun: Gibt es fossile Ueberreste von Menschen, oder unzweifelhafte Zeichen und Spuren eines einstmaligen, durch nachfolgende Naturkatastrophen in die Schichtreihen des geologischen Processes eingebetteten Menschendaseins? Und wofern es so wäre, in welcher Schichtung beginnen diese Indicien, und welche Schlüße wären hieraus in Bezug auf das Alter der Menschheit abzuleiten?

Daß in den Diluvialgebilden der Erdrinde Reste von Menschenkörpern und menschlichen Geräthschaften geborgen seien, ist eine durch Fünde sicher gestellte Thatsache.[1]) Der französische Archäolog Boucher de Perthes fand 1841 in den diluvialen Sand- und Gerölllagern des Sommethales bei Amiens Feuersteingeräthe; in den Gewölbe- und Sandablagerungen eben desselben Thales finden sich aber auch reichliche Einschlüsse von Gebeinen und Zähnen diluvialer Säugethierarten und Conchylien; in einem Diluvialgebilde der Gegend bei Abbéville fand Boucher eine menschliche Unterkieferhälfte zusammen mit Kieseläxten, und von einer Sandschichte mit Mamuthresten überlagert. Dr. Schmerling fand in der Höhle zu Engis am Rande des Maasthales unweit Lüttich einen Menschenschädel zusammen mit Gebeinen des Höhlenbären, der Höhlenhyäne, des Ma-

[1]) Eine Zusammenstellung der in dieser Hinsicht seit Anfang des Jahrhunderts gemachten Fünde bei Quatrefages Rapport etc. S. 177.

muth u. s. w. in einer festen Knochenbreccie. Der vielbesprochene Fund eines menschlichen Gerippes in der Neanderhöhle bei Hochdal unweit Düsseldorf hat in Ermangelung einer Begleitschaft von diluvialen Thierknochen zunächst keine Bedeutung für die geologische Anthropologie. Anders verhält es sich in dieser Hinsicht mit den in der Grabhöhle zu Aurignac in Südfrankreich gemachten Entdeckungen, die von Lartet untersucht und beschrieben wurden, und ähnliche Resultate, wie die an den früher erwähnten Orten in Frankreich und Belgien gemachten Fünde lieferten. Was nun vollends die in den dänischen Torfmooren sich aufweisenden Thatsachen und Entdeckungen anbelangt, so weist sich hier nichts Geringeres, als ein dreimaliger Wechsel des Waldbestandes vor; die jetzigen Waldungen Dänemarks bestehen aus Buchen, während die oberen Schichten der Torfmoore Eichenstämme, die unteren Schichten aber, welche natürlich die älteste Bewaldung des dänischen Bodens repräsentiren, aus Kiefern oder Föhren bestehen. Nun aber repräsentirt zufolge der in diesen Mooren gemachten Entdeckungen der Kiefernwald die Steinzeit, der Eichwald die Bronzezeit Dänemarks. Die der Steinzeit angehörigen Kjökken-möddinger (Küchenabfälle) scheinen, nach ihrer Mächtigkeit zu urtheilen, rücksichtlich ihrer allmälichen Anhäufung eine Zeit von Jahrtausenden zu repräsentiren.

Was hat nun hierüber die wissenschaftlich forschende Geologie zu urtheilen? Die dänischen Moore betreffend, verweist Pfaff[1]) auf Steenstrup u. A., nach deren Schätzung zur Bildung des Torfes ein Zeitraum von mindestens 4000 Jahren nothwendig war; daraus ergeben sich aber für die Zeitbestimmung der ältesten Bevölkerung Dänemarks Zahlen, welche mit den von Pfaff selber für die ältesten Bewohner der Schweizer Pfahlbauten ermittelten ganz zusammenstimmen. So ist z. B. das an der Mündung des Gebirgsflusses Tinière in den Genfersee allmälich erwachsene und fortwährend noch im gleichmäßig fortschreitenden Wachsen begriffene Delta, welches bis in eine Tiefe von 32 Fuß durchschnitten mehrere übereinander geschichtete Lagen vorweist, zum Gegenstande einer Berech-

[1]) Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte. Frankf. a. M., 1868.

nung gemacht worden. Für die unter der obersten neuesten Decke zunächst befindlichen Lage, welche römische Antiquitäten enthält, glaubte man ein Alter von 1600—1800 Jahren, für die daran stoßende dickere, welche Gegenstände der Bronzezeit enthält, ein Alter von 3000—4000, für eine weitere darauf folgende mit steinzeitlichem Inhalte ein Alter von 5000—7000 Jahren annehmen zu dürfen. Daraus ergeben sich nun auch schon entsprechende Rückschlüsse auf die in Frankreich und Belgien gemachten Fünde. Rücksichtlich dieser war die specielle Frage hervorgetreten, ob nicht die Thiere, deren Reste den gefundenen Menschenresten beigemengt und beigegeben waren, der Tertiärperiode angehören, und somit auch der Mensch bereits in dieser Periode, also in einer hinter der jetzigen geologischen Epoche zurückliegenden Epoche auf der Erde dagewesen sei; indeß nöthigte eben das Vorkommen jener Thiere in den Diluvialgebilden von der Meinung abzugehen, daß die Thierformen der tertiären Periode durch eine die quaternäre Epoche einleitende geologische Revolution vertilgt worden wären, oder von den jetzt vorhandenen Säugethiergeschlechtern specifisch verschieden gewesen wären. Als absoluten Terminus, über welchen zurück eine Spur menschlichen Daseins sich nicht vorweisen lasse, bezeichnet Pfaff jene große klimatische Veränderung, welche in der quaternären Periode eintrat und die durch unbekannte Ursachen bewirkte Vergletscherung eines großen Theiles von Europa wieder beseitigte. Die Epoche jener Vergletscherung heißt die Eiszeit, die man gewisser Maßen das Mittelalter der quaternären Formation nennen kann, zu welcher sich die ihr vorausgehende Epoche derselben Formation als alte Zeit, die darauf folgende Zeit als neue Zeit verhält. Die jetzt noch erkennbaren Denkzeichen jener mittleren Periode sind die erratischen Blöcke, welche theils über alle Länder Nordeuropas, theils zu beiden Seiten der Westalpen, nördlich und südlich von denselben verstreut liegen. Diese Blöcke sind durch sich bewegende Gletschermassen dorthin getragen worden, wo sie jetzt sich finden, und bezeugen somit die Thatsache einer einstmaligen gewaltigen Vergletscherung der Länder, in welchen sie sich gegenwärtig finden. In die Zeit dieser Vergletscherung fallen auch bedeutende Veränderungen im Verhältniß zwischen Land und Meer; damals wurden z. B. die

mit dem Continente zusammenhängenden britischen Inseln zum großen Theile unter Wasser gesetzt und auch die norddeutsche Ebene vom Meere bedeckt; eine nachfolgende Wiedererhebung des Bodens stellte die Verbindung beider von einander gerissenen Ländermassen wieder her, worauf an die Stelle der in England untergegangenen nordischen Flora die deutsche, und mit ihr der Mammuth, das mit Wollhaaren bedeckte Rhinoceros und der Mensch einwanderte; eine nochmalige aber weit geringere Senkung riß Großbritanien abermals vom Festlande los, und gab ihm seine heutige Inselgestalt. Die erratischen Blöcke der vom Meere wieder bloßgelegten Ebenen sind die in den damaligen Ueberfluthungen untergegangenen Felsladungen der zerschmolzenen schwimmenden Gletschermassen. Die erratischen Blöcke längs des Juragebietes und zwischen dem Jura und den Alpen sind nicht von schwimmenden, sondern von geschobenen Gletschermassen abgesetzt worden. Was in England, auf den dänischen Inseln und in der Schweiz von fossilen Ueberresten des menschlichen Daseins gefunden wird, ruht sämmtlich über der sogenannten nordischen Trift und über dem Schutte der alten Gletscher. In Bezug auf solche Länder, in welchen, wie in Frankreich, keine Spuren der Eiszeit vorhanden sind, scheint eine sichere Entscheidung schwieriger zu sein, und man war geneigt, aus dem Vorkommen von Resten des Elephas meridionalis in Ablagerungen, welche fossile Spuren des Menschendaseins aufweisen, auf ein einstmaliges Zusammensein des Menschen mit jenem der Eiszeit vorausgegangenen Thiere zu schließen. Aber ist es denn so gewiß, daß der Elephas meridionalis die Eiszeit nicht überdauert habe? Von achtzehn Säugethierarten, deren Reste in den genannten Ablagerungen gefunden werden, sind vierzehn als solche nachgewiesen worden, die sicher nach der Eiszeit lebten, und neun derselben gehören noch unserer jetzigen Fauna an; wenn von den vier übrigen noch keine evidenten geologischen Beweise ihres Daseins nach der Eiszeit aufgewiesen wurden, folgt daraus, daß sie nach der Eiszeit wirklich nicht da waren oder nicht da sein konnten? Schließlich widerlegt Pfaff noch die Schlüsse, welche Lyell aus der jetzigen Höhenlage von St. Prest, wo fossile Menschenreste gefunden werden, auf das Alter des Menschengeschlechtes zieht; nicht weniger als 224,000 Jahre

hätte es nach Lyell gebraucht, daß bereits vor der Eiszeit gebildete Schichten von St. Preſt zu ihrer jetzigen Höhe emporgeſtiegen wären. Daß die Schichten von St. Preſt vor der Eiszeit gebildet worden ſeien, iſt bei Mangel an Spuren der Eiszeitperiode in jenem Theile Frankreichs nicht nachweisbar. Ferner darf die langſame, im Laufe eines Jahrhunderts etwa um einige wenige Fuß vorſchreitende Erhebung recenter Bildungen nicht zum Maßſtabe für die Zeitdauer der Quaternärbildungen gemacht werden. Die vielbeſprochene langſam fortſchreitende Erhebung Scandinaviens, auf welche Lyell hinweist, iſt erſt ſeit L. v. Buch beobachtet und aufmerkſam verfolgt worden; zur Annahme oder Nachweiſung eines geſetzmäßigen Vorſchreitens derſelben fehlt es an geeigneten Daten, überdieß hat die Erhebung auf der einen Seite eine Senkung an der anderen zur Begleitſchaft; zudem ſteht noch gar nichts über die Urſache und den Mechanismus dieſer Bewegungen feſt. Somit bietet ſich in dieſem geologiſchen Phänomen durchaus kein Anhalt für eine geologiſche Berechnung des Alters der Menſchheit auf Erden.

§. 47.

Der Menſch iſt als ein in's zeitlich-irdiſche Weltdaſein hineingeſtelltes zeitlich-irdiſches Gattungsweſen, ein Object der zeitlich-irdiſchen Welterfahrung, deren lebendigen Mittelpunct er ſelber bildet. Sofern ſein Daſein in jenes der ſinnlich-irdiſchen Natur verſchlungen und mit demſelben verwachſen iſt, ſteht die Erkenntniß von Beiden, vom Menſchen und von der ſinnlichen Erdnatur in einer lebendigen Wechſelbeziehung zu einander, und dies hat ſich dem Denken jener Männer aufgedrungen, welche zuerſt, wie Buffon und Linné, den Menſchen zum Gegenſtande einer naturwiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu machen bemüht waren. Beiden galt der zeitliche Gattungsmenſch vornehmlich als Object der naturgeſchichtlichen Erkenntniß, die Blumenbach in eine naturwiſſenſchaftliche umzubilden den erſten Verſuch machte. Durch Cuvier wurde dieſes Bemühen um eine naturwiſſenſchaftliche Erkenntniß des Menſchen als irdiſchen Gattungsweſens in eine lebendige Beziehung zur vergleichenden Anatomie und geologiſchen Paläontologie gebracht, und ſo darf man wohl mit Recht den Franzoſen, durch welche auch die Debatte über

Einheit oder Mehrheit der Menschengattung angeregt wurde, einen Hauptantheil an der Gründung der neueren physikalisch-naturwissenschaftlichen Anthropologie als besonderer Wissenschaft zuschreiben. Die Franzosen waren es auch, die in stolzer Erinnerung an die zuerst von ihrem Landsmann geschriebene „Naturgeschichte des Menschen" aus einer bis dahin bestandenen anatomischen Lehrstelle einen Lehrstuhl für „Anthropologie" schufen, den (s. a. 1832) nach einander Flourens und Serres (zuletzt Quatrefages) einnahmen; eben so wurde in Paris die erste ethnologische Gesellschaft gegründet, nach deren Beispiel und Muster sich andere Gesellschaften ähnlicher Art in London, New-York, Madrid, Moskau bildeten, und durch literarische Publicationen des mannigfaltigsten Inhaltes in Denkschriften und periodischen Organen ihr Dasein bekundeten. Aus der allmälich sich auflösenden ethnologischen Gesellschaft in Frankreich wuchsen (s. a. 1859) zwei andere wissenschaftliche Vereine heraus, die Société d'Ethnographie américaine et orientale und die Société d'Anthropologie; aus der ersteren dieser beiden neuen Gesellschaften zweigten sich zwei Institute: le Comité d'Archéologie américaine und l'Athénée oriental als besondere Körper ab, deren wissenschaftlichen Publicationen die Revue orientale et américaine als Organ dient; eben so läßt die anthropologische Societät jährlich Bulletins, je einen starken Octavband füllend, erscheinen. — In Deutschland ist in jüngster Zeit ein periodisches Organ für naturwissenschaftliche Anthropologie unter dem Titel: „Archiv für Anthropologie" [1]) in's Leben getreten, an welchem Baer, Desor, Rütimeyer, Schaffhausen, C. Vogt u. A. sich betheiligen. Der Zweck des Unternehmens ist, die naturwissenschaftliche Menschenkunde auf dem Grunde exacter Forschung zu fördern; die den einzelnen Heften beigegebenen kritischen und bibliographischen Anzeigen sollen eine Uebersicht über die einschlägige Zeitliteratur Europas und Nordamerikas bieten. Diesem Unternehmen trat vor Kurzem ein anderes geistverwandtes Unternehmen zur Seite in der von A. Bastian und A. Hartmann herausgegebenen ethnologischen Zeitschrift, [2]) die ihr Programm

[1]) Archiv f. Anthropol. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Braunschweig, Vieweg, 1866 ff.

[2]) Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hilfswissenschaften, als Lehre vom

auf breitester Grundlage festgestellt hat, und indem sie gleichzeitig auch den Verhandlungen der ethnologisch-anthropologischen Gesellschaften in London [1]) und Paris zu folgen verheißt, die Gründung einer ähnlichen Gesellschaft für Deutschland anstrebt. Bei dieser Gelegenheit dürfen auch die der Anthropologie und Ethnologie durch die Weltfahrt der österreichischen Fregatte „Novara" zugewachsenen Bereicherungen nicht unerwähnt bleiben. Sie sind in der dritten Abtheilung des hierauf bezüglichen Reisewerkes enthalten, die als „anthropologischer Theil" des Gesammtwerkes bezeichnet in drei Unterabtheilungen zerfällt; die erste derselben bezieht sich auf die physischen Racenverhältnisse, die zweite behandelt Sprachliches, die dritte enthält eine culturhistorische Ethnographie mit Beigabe einer ethnographischen Weltkarte. Die beiden letzteren Abtheilungen sind von Friedrich Müller bearbeitet. Die Hauptabsicht des ethnographischen Theiles ist auf Gewinnung einer sachlich adäquaten, gleichsehr die physischen Eigenthümlichkeiten, wie die sprachlichen Verschiedenheiten berücksichtigende Gliederung der Haupttypen des menschlichen Geschlechtes gerichtet, deren von Müller in aufsteigender Ordnung dreizehn eruirt werden. Für eine genetische Deduction des Höheren aus dem Niederen wird sich diese Art von Rangirung des ethnographischen Stoffes wol nicht geben wollen. Für den reichhaltigen, lehrreichen linguistischen Theil des Unternehmens sind umfassende Nachträge in Form selbstständiger Arbeiten in Aussicht gestellt.

§. 43.

Die naturwissenschaftliche Anthropologie gipfelt nach ihrer dermaligen Ausbildung in der Ethnologie, die aber zufolge dessen, daß der Mensch nicht bloßes Natur- und Sinnenwesen, sondern eben so sehr und noch weit mehr Geistwesen ist, sich nicht im Kreise der

---

Menschen in seinen Beziehungen zur Natur und zur Geschichte. Berlin, 1869 ff.

[1]) Die Verhandlungen der Londoner Gesellschaft sollen von diesem Jahre an fortlaufend in einer Quartalschrift veröffentlicht werden, die kürzlich unter dem Titel: The Journal of the Ethnological Society of London edited by Prof. Huxley (London, 1869 ff.) zu erscheinen begonnen hat.

sogenannten naturwissenschaftlichen Forschung abschließen kann, sondern auch auf die Offenbarungen des geistigen Charakters der Menschennatur im menschlichen Gattungsleben zu achten hat. Der sinnlich verlautende Ausdruck der geistigen Innerlichkeit des Menschen ist die Sprache, und bei der Verwachsenheit des menschlichen Sprachvermögens mit dem innerlichen Denk- und Gefühlsleben des Menschen die Verschiedenheit der Völkersprachen ein wesentliches Kennzeichen ethnologischer Unterschiede — ein Kennzeichen, dessen Bedeutung tiefer greift, als die an äußeren sinnlichen Merkmalen sich hervorstellenden ethnologischen Unterschiede und Charaktere. Die vergleichende Sprachwissenschaft hat nachgewiesen, daß Unterschied und Verwandtschaft der Völker und Stämme nicht bloß nach körperlichen Kennzeichen, sondern auch, und zwar noch weit mehr, nach Verwandtschaft und Verschiedenheit der Sprachen der miteinander zu vergleichenden Völker beurtheilt werden müsse, und demzufolge ist neben der naturwissenschaftlichen Forschung das vergleichende Sprachstudium die zweite wesentliche Erkenntnißquelle der sogenannten natürlichen oder naturwissenschaftlichen Ethnologie, die eben damit aufhört bloße Naturwissenschaft zu sein, sondern als ein Gebiet selbstständiger Forschung über den Bereich der Naturwissenschaften emporgehoben wird und specifisch der Anthropologie als einem vom Kreise der Naturwissenschaften specifisch verschiedenen Forschungsgebiete angehört, in dessen Bereich sich eigentlich alle Arten wissenschaftlicher Forschung begegnen und wechselseitig zu durchdringen haben. Diese Ueberzeugung von einer über die Ordnung der sinnlichen Natürlichkeit erhabenen und von derselben specifisch verschiedenen Ordnung des Menschendaseins leuchtet bei jenen französischen Anthropologisten durch, welche, obschon durchwegs auf dem Grunde der naturwissenschaftlichen Forschung stehend, deßungeachtet das Menschheitsdasein als règne humain von der Gesammtheit der règnes de la nature geschieden und als Reich höherer Ordnung über dieselbe gestellt wissen wollen. Vollkommen leuchtet aber diese Ueberordnung und specifische Geschiedenheit erst dann ein, wenn dieses Menschheitsreich und Reich der edlen Menschlichkeit zugleich auch als Gottesreich begriffen, und nebstbei darauf reflectirt wird, daß wol eine Menschwerdung, nicht aber eine Thierwerdung Gottes möglich ist, weil

eben nur der Mensch, nicht aber das Thier oder sonst ein geistloses und ungeistiges Object Ebenbild Gottes sein und das lebendige Bild der allwaltenden Gottheit repräsentiren kann. Die Menschwerdung Gottes wird wohl auch als Eingeburt des göttlichen ewigen Wahrheitswortes in's zeitliche Menschendasein zu fassen sein, in deren Kraft die getheilten und nach ihrem geistigen Werthe mannigfach abgestuften Völkersprachen in der Gemeinsamkeit eines höchsten, geistigsten und doch zugleich in der gebildetsten plastischen Anschaulichkeit verbildlichten Geistinhaltes in ihr richtiges, die Idee der Einheit in der Mannigfaltigkeit verwirklichendes Verhältniß zu einander gerückt werden sollen. Die gegenwärtige Beschaffenheit der vielgetheilten Völkersprachen läßt im Verhältniß derselben zu einander diese Harmonie der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit noch nicht erkennen, weil eben die Eingeburt des ewigen Wahrheitswortes in dieselben noch nicht vollendet ist. Erst dann, wenn die Sprachen aller Völker verchristlichet und die eine solche Eingeburt christlicher Ideen nicht vertragenden Idiome aus dem Flusse der menschlichen Sprachentwickelung ausgeschieden sein werden, wird sich auch auf die ursprüngliche Eine und erste Menschensprache zurückschließen lassen, und die heute zu Tage von bestimmten Seiten her behauptete Unmöglichkeit einer genealogischen Einheit aller Sprachen sich als irrig erweisen. Die „babylonische Sprachverwirrung" ist, soweit sie ein Herausgetretensein des sprachbildenden Gedankens aus der idealen und darum zugleich religiös tiefen und religiös wahren Anschauung und Auffassung der Dinge bedeutet, ein welthistorisches Factum, eine welthistorische Störung des Processes der Sprachbildung und Sprachentwickelung, eine Störung, die nicht durch Zurückdrängung auf den historischen Anfang der Sprachbildung, sondern nur durch successive Hineinbildung in eine höhere und vollkommenere, anfangs noch nicht vorhandene Geisterkenntniß aufgehoben werden kann. Die im Progresse der fortschreitenden Christianisirung sich ergebenden tieferen Blicke und Einsichten in das Wesen der in ihrer vielfältigen Getheiltheit dennoch Einen Menschensprache sind erst für eine spätere Zukunft zu erhoffen; das heutige Geschlecht hat sich damit zu begnügen, partielle Complexe des vielgetheilten Sprachgebietes in ihrer inneren Einheit zu überschauen; und hierin ge-

bührt den intuitiven Deutschen der Ruhm, mächtige und durchgreifende Anregungen gegeben zu haben. Die Erkenntniß der Einheit des indogermanischen oder indoeuropäischen Sprachstammes ist einer genialen Apperception Fr. Schlegel's zu verdanken, und Bopp's unsterbliche „vergleichende Grammatik der indo-europäischen Sprachen" eine herrlichste Frucht dieser Anregung; Max Müller hat sich bereits in einer genetischen Entwickelung der welthistorischen Sprachvielheit aus der ursprünglichen Spracheinheit versucht, andere Forscher zum mindesten um eine nach Wesen und Charakter der verschiedenen Völkersprachen bestimmte Classification derselben sich bemüht. Fr. Schlegel unterschied flexionslose, affigirende und flectirende Sprachen; bei Pott wandelte sich diese Dreitheilung in die Unterscheidung zwischen isolirenden, agglutinirenden, flexivischen Sprachen um, welchen er als viertes Genus weiter noch die einverleibenden Sprachen (amerikanische) einschob. Steinthal unterscheidet zwischen Formsprachen und formlosen Sprachen, ferner zwischen nebensetzenden und abwandelnden Sprachen. Aus der Combination dieser Eintheilungsarten ergibt sich ihm folgendes Schema einer vom Zustande niedersten Unvollkommenheit bis zum höchsten und durchgebildetsten Vollendungsgrade aufsteigenden Sprachenreihe: die hinterindischen Sprachen — polynesische, ural-altaische, amerikanische Sprachen — das Chinesische — das Aegyptische, Semitische, Sanskrit. Seit a. 1859 ff. hat Steinthal in Verbindung mit Lazarus eine Zeitschrift für Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie herauszugeben unternommen, und somit die Erringung und Ermittelung der höchsten Gewinne, die aus sprachwissenschaftlichen Studien, und dem Studium der vergleichenden Sprachkunde im Besonderen zu ziehen sind, sich zur Aufgabe gesetzt. Die Hinterlage der Steinthal'schen Sprachwissenschaft ist die Herbart'sche Philosophie, deren Anschauungen demnach auch seine allgemeine Ansicht über das Wesen der Sprache bestimmen. Man erkennt dieß bereits in seiner Hauptabtheilung der Sprachen in Formsprachen und formlose Sprachen; das Wesen des Sprechens und der Sprachentwickelung wird hier als Formgebung, formgebende Thätigkeit erkannt, als deren Subject oder Stoff die in's psychische Vorstellungsleben oder innere Anschauungsleben hineingenommenen und durch gleichsam unwillkür-

liche Lautbezeichnungen festgehaltenen Sachvorstellungen erscheinen. Der Laut — sagt Steinthal — existirt für den sprechenden Menschen nicht als materielles Product (als welches ihn der Physiker oder Naturforscher in Betracht zieht), sondern nur, sofern seine Erzeugung durch die Sprachorgane und seine Wahrnehmung durch das Gehör sich in einem eigenthümlichen qualitativ bestimmten Gefühle kundgibt.' Dieses Gefühl entspricht dem Gefühle, welches die Vorstellung begleitet, und dessen Reflex auf die Bewegungsnerven den Laut erzeugt hat. Demzufolge ist die erste Sprachbildung onomatopoetisch; später schwächt sich jenes eigenthümliche, qualitativ bestimmte Gefühl immer mehr ab, und bewirkt die Gehörsempfindung durch sich selber die Erweckung des mit ihr zu verbindenden Vorstellungsinhaltes. Wir vergegenwärtigen uns in bestimmten Lauten bestimmte Dinge, oder bestimmte Eigenschaften derselben; soferne die Eigenschaft an das Ding, oder umgekehrt das Ding an seine Eigenschaft erinnert, kann das für die Bezeichnung des einen aus beiden gewählte Lautzeichen zum Mittel für die Lautbezeichnung des anderen gebildet werden; so werden aus Wurzelwörtern neue Wörter gebildet, und aus diesen lassen sich durch einen ähnlichen Vorgang wieder neue Wörter ableiten, und zwar bis in's Unendliche fort. Ebenso fühlt sich der zum Sprechen gelangte Mensch angetrieben, die in Artvorstellungen oder Vorstellungen von Ganzheiten enthaltenen Vorstellungen vom Besonderen, was in der Art, von Theilen welche in einem Ganzen sich auf eine ihm auffallende Weise hervorheben, Lautbezeichnungen als Ausdrücke der in ihm sich hervordrängenden Vorstellungen zu bilden; er wird ferner unwillkürlich angetrieben, in der Sprache etwas als Ding zu fixiren, was gar kein Ding, sondern Prozeß, Verhältniß u. s. w. ist, wie z. B. die Worte Tag, Nacht, Sommer, Feuer, Sturm, Athem u. s. w. Das Gemeinsame aller dieser Functionen der sprachbildenden Thätigkeit ist ein Theilen, die Sonderung der Anschauung als einer Totalität mehrfacher Elemente in einzelne Vorstellungen von diesen Elementen = Wortbildung. Dieß ist aber nur die eine Seite der sprachformenden Thätigkeit, neben welcher noch die andere eben so wesentliche Function der Formirungsthätigkeit: Zusammenfassung oder Beziehung des Getheilten und Unterschiedenen zur Einheit zu

betrachten ist. Es gibt natürlich keine Sprache, die nicht in einer gewissen Weise die einzelnen Vorstellungen zur Einheit verbände; in welcher Weise aber jene Einheit oder Beziehung der Vorstellungen bewirkt werden sollte, blieb der Subjectivität der Völker anheimgestellt. In der ursprünglichen Menschengesellschaft reichte es bei der Armuth der Kenntniß von den Dingen und bei der Einfachheit der wenigen und dabei Allen bekannten Beziehungen zu den Dingen hin, dem Hörenden die Elemente der Anschauung zu bieten, und es ihm zu überlassen, dieselben in diejenige Beziehung zu bringen, welche der Anschauung des Redenden und der wahrgenommenen Wirklichkeit entsprach. Die Verbindung vollzog sich im Geiste des Hörenden durch den reinen Mechanismus der Seelenthätigkeit. Wie die Sprache überhaupt dadurch entsteht, daß unbewußt und ungewollt, was im Bewußtsein ist, auf die Sprachorgane wirkt und sie zur Erzeugung von Lauten zwingt, so werden auch, wenn und insoweit und wie im Bewußtsein Beziehungsformen außer den einzelnen Vorstellungen und sich über sie verbreitend, sie umschlingend, auftauchen, dann auch eben so weit und in entsprechender Weise unbewußt und ungewollt, die Wörter auch lautlich geformt hervorbrechen. Das in diesen Sprachformen sich ausprägende Denken ist ein auf der ersten Stufe seiner Ausbildung stehendes und so zu sagen phantastisches Denken, also kein ächt und rein logisches Denken, unter welchem es vielmehr eben so tief steht, als es hoch über dem thierischen steht. Man sprach unter Menschen von jeher und allüberall; man denkt aber nur erst seit Sokrates, und nur im engen Kreise der Wissenschaft — im strengen Sinne des Denkens. Die Sprache ist durchaus unverständig (wie ein Kind, nicht unvernünftig); logisches Denken aber wird eben so wohl verständig als vernünftig sein müssen.

Diese Theorie der welthistorischen Sprachentwickelung geht auf ein zweifaches Grundfactum zurück, auf das Vorhandensein von mannigfaltigen Volksgeistern und Volksindividualitäten, deren jede den ihr einwohnenden Geist gleichsam unwillkürlich in ihrer Lautsprache abdrückt, und auf das Factum einer ursprünglichen Gesellschaft, oder eines ursprünglichen Menschen, der, ohne ein Wort aus fremdem Munde zu vernehmen, selber zuerst, wenn auch höchst unvollkommen,

zu sprechen anfieng. Ob wol die Wirkung einer sinnlichen Anschauung auf den von unserem Sprachtheoretiker vorausgesetzten psychologisch-physiologischen Sprachmechanismus des Menschenwesens ausreicht, die Entstehung des ersten Menschenwortes, oder überhaupt die spontane Entstehung des ersten articulirten Lautes zu erklären? Gewiß brach dieser erste Laut gleichsam unwillkürlich aus der Seele und Brust des zum Sprechen geschaffenen und organisirten Menschen hervor — nicht aus Bedürfniß nach Mittheilung an andere Menschen, das erste Wort der Seele und die tönende Aussprache desselben gehörte vielmehr demjenigen der ihn schuf, und von dessen Geiste er im tiefsten Grunde seines Wesens sich ahnungsvoll berührt fühlte. Es war ein Nachhall des ewigen Schöpferwortes, das sich ihm eingesprochen, und der Erste, den der Mensch nannte, dessen Namen er aussprach, war der Ewige selber. Der Mensch war in dem Momente, in welchem er dieses Wort fand, über sich selbst gehoben, und sprach in demselben ein aus innersten Tiefen geschöpftes inneres Wort seiner Seele aus, das an sich alle Wahrheit in sich faßte, ohne daß jedoch der Mensch alles darin Befaßte sofort auch schon gefaßt und innerlichst durchdrungen hätte. Es sollten ihm vielmehr, wie Stern um Stern am Himmel aufgeht und jeder Tag neue Sternbilder in den Gesichtskreis des Menschen rückt, so auch in fortgesetzten neuen Acten gotterleuchteten Erkennens fort und fort neue Lichter, neue Tage der Erkenntniß aufgehen, und jeder dieser Acte durch ein neues Wort der Seele, durch einen neuen Namen des Ewigen besiegelt werden. Indem er aber sich von Gott abwenden ließ, trat die Sonne eines ewigen Tages, die in den Aufgang seines irdischen Daseins hineingeleuchtet hatte, hinter den Horizont seines irdischen Zeitdaseins zurück, nicht um für immer unterzugehen, sondern um dereinst in einem höheren Sinne dem Geschlechte wieder aufzugehen, das sehnsüchtigen Herzens und Sinnes nach der verlornen Unschuld des Anfanges wieder zurückstreben würde. Indem der Mensch aus den Schauungen eines göttlich erhellten inneren Taglebens heraustrat, sah er sich auf die irdische Empirie und auf sein Gefühl und Bewußtsein, das er von sich selber hatte, als die Quelle seiner Erkenntnisse angewiesen, hatte aber der Erinnerungen genug aus seinem ersten Anfangsdasein zurückbehalten, so daß dieses in

seinem inneren Seelenleben noch immer leise nachschimmerte; er hatte die Ideen von den Dingen, die er im Lichte der ewigen Wahrheit erkannt hatte, in sich zurückbehalten, er trug die Ideen des sittlich Gesollten, d. i. der reinen Harmonien des edlen menschenwürdigen Daseins, in die er am Anfang hineingesetzt worden war, als lebendiges Bewußtsein in sich, und dieses Bewußtsein mußte sich mit dem in ihm enthaltenen Heilspostulaten und Heilshoffnungen auch durch die Tradition des lebendigen Wortes und des symbolischen Brauches als primitive Tradition von Religion und Sitte auf die nachfolgenden Geschlechter vererben, daher wir auch der ersten Menschensprache, so einfach, ja elementar sie in ihren Formen immerhin gewesen sein mag, einen reicheren und volleren Inhalt beilegen müssen, als es nach der zuvor erwähnten Theorie der Fall sein müßte. Freilich lag der reichste Theil dieser primitiven Sprache in dem seelischen Verständnisse, das in sie hineingelegt wurde; und so begreift es sich, daß, als dieses Verständniß sich verdunkelte oder abhanden kam, auch die Sprachbildung degeneriren mußte, und daß, indem jeder der ursprünglich geeinigten Urstämme der Menschheit das in die überlieferte gemeinsame Sprache hineinlegte, was seiner psychisch-sittlichen Artung und Beschaffenheit entsprach, eine gleichsam gewaltsame Zerreissung der primitiven Sprache eintreten mußte, und die Spuren dieses Factums werden sich auch der vergleichenden Sprachforschung da aufdrängen müssen, wenn sich sichtlich zeigt, daß die Gesammtheit der vorhandenen Menschensprachen kein dem Gesetze der harmonischen Einheit in der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit rein und ungetrübt entsprechendes Ganzes darbiete. Uebrigens liegt die primitive Eine Menschensprache außer dem Cognitionskreise der empirisch vergleichenden Sprachenkunde, und die Schlüsse auf die wahrscheinliche Beschaffenheit derselben werden immer mehr oder weniger auf bestimmte speculative und historische Intuitionen, diese selber auf die religiös-speculative Grundansicht vom Menschen gestützt sein.

M. Müller, der im Gegensatze zu Steinthal's Ansicht vom Wesen der Sprache den lautlichen Substanzinhalt der Sprache als Kern und so zu sagen physisches Wesen der Sprache ansieht, nimmt eine gemeinsame Ursprache des menschlichen Geschlechtes

an,[1]) erklärt aber die Entstehung derselben mit Locke, Adam Smith und Dugald Stewart auf eine rein empiristische, eben deßhalb jedoch völlig unzureichende Weise. Er verbessert seine Vorgänger darin, daß er im Gegensatze zu der Meinung, als ob die ersten Sprachlaute und Worte willkürlich gewählte und conventionell festgestellte Bezeichnungen der Dinge gewesen wären, die Naturgemäßheit derselben, d. h. die Zusammenstimmung derselben mit der gottgesetzten Beschaffenheit des Menschenwesens und der Art des Eindruckes der durch Laute bezeichneten Dinge auf Empfindung und Gefühl des Menschen behauptet. Daher sein Festhalten an dem sogenannten „physischen," d. h. dem Wesen und der Natur des Menschen entsprechenden Charakter der Sprache; daher weiter seine von Steinthal bestrittene Behauptung, daß die Sprachwissenschaft in den Bereich der Naturwissenschaften gehöre, wobei indeß nicht zu übersehen ist, daß auch Steinthal in seiner Art Entstehung und Ausbildung der Menschensprache als ein Naturereigniß und als einen nach natürlichen Gesetzen vor sich gehenden Proceß ansieht, der jedoch zufolge seiner auf den Formcharakter der Sprache gerichteten Betrachtungsweise weit mehr in's selbstthätige (wenn schon unwillkürliche) Seelenleben hineinfällt. In Bezug auf die erste Entstehung der Sprache stehen Müller und Steinthal auf dem gleichen Boden der rein natürlichen Erklärungsart; jenes nach Art des Weltäthers der sichtbaren Schöpfung in der geistigen Welt ausgegossene Lichtelement, in welchem die Geister und Menschenseelen weben (Joh. 1, 9), und in dessen Macht im beginnenden Völkerleben die Configurationen der sprachbildenden Thätigkeit nach mehr oder minder abgestuften Vollkommenheitsgraden sich (zuhöchst, nicht ausschließlich) gestalteten, ist ein dem sprachwissenschaftlichen Forschen beider Denker fremdes Element. Wir werden kaum zu versichern nöthig haben, daß wir unter jener Allgegenwart des Logos in der Sprachbildung der Völker nicht ein übernatürliches Gnadenwirken, sondern die für alles geschaffene Sein und Leben zu postulirende Präsenz Gottes oder des göttlichen Lebensgeistes im Auge haben. Wir meinen ein Licht als Lebenselement, welches sich erst für den von Gott völlig und für

[1]) Näheres über M. Müller's bezügliche Ausführungen in meiner Geschichte d. neuzeitl. christl.-kirchl. Apologetik. S. 468 ff.

mmer abgeschiedenen Geist in absolute Finsterniß verwandelt. Mit der Rücksichtnahme auf dieses nach Verschiedenheit der psychisch-moralischen Völkerartungen diversificirte Theilhaben am allgemeinen Logos tritt in die Theorie der Sprachbildung ein Element ein, dessen Beiseitesetzung eine speculative Erklärung des Sprachbildungsprocesses unmöglich macht. Müller ergeht sich auf seinem naturwissenschaftlich empiristischen Standpuncte in Entwickelung mehr oder minder zutreffender Analogien zwischen Naturwissenschaft und Sprachwissenschaft, so neuerlichst in einer Vergleichung der Sprachwissenschaft mit der Geologie;[1]) die drei Stufen der Sprachentwickelung: Isolation, Agglutination, Flexion werden als drei Uebereinanderschichtungen des menschlichen Sprachbildungsprocesses mit den Schichten der Erde, die sich nach und nach über einander gelagert haben, verglichen, was natürlich nur unter der wol von Müller selbst noch angenommenen geschichtlichen Auseinanderentwickelung jener drei Stufen als zutreffend gelten könnte. Dagegen wird von Steinthal mit Recht auf den sprachbildenden Völkergenius hingewiesen, dessen Aeußerungen keineswegs an das Gesetz einer derartigen geschichtlichen Succession gebunden sind; Gobineau weist auf die Verschiedenheit der neben einander bestehenden Raçentypen hin, deren jeder vom Anfang seinen besonderen Sprachtypus und Sprachhabitus hat; wir möchten endlich auf den κοινὸς λόγος aller Sprachbildung als Element hinweisen, in welchem sich der Genius jedes einzelnen Volkes in Hinsicht auf seine sprachbildende Thätigkeit in sich selber vermittelt.

§. 49.

So stünden wir denn nun am Ende unserer historischen Uebersicht der Leistungen auf dem Gebiete der philosophischen Anthropologie. Ausgehend von der physikalischen Anthropologie, und von dieser auf das Gebiet der christlich-religiösen Anthropologie übergehend, entwickelten wir in ihnen beiden die Voraussetzungen der auf beiden zugleich stehenden aber in sich selbstständig abgeschlossenen speculativen Anthropologie, die wir zuerst nach dem allgemeinen Gange ihrer

[1]) On the stratification of language. London, 1868.

Ausbildung und Entwickelung, sodann in den ihr specifisch gewidmeten Leistungen einer näheren Betrachtung unterzogen; der Verfolg derselben führte uns in das Gebiet der Ethnologie hinüber, in deren Bereich sich die speculative Anthropologie mit der Geschichtsphilosophie berührt, sowie sie, den Menschen an sich in's Auge fassend, nach unten mit der Naturphilosophie, nach oben mit der Religionsphilosophie sich berührt. Ihre specifische Aufgabe ist, über dem Grunde der Naturphilosophie sich erbauend, im religionsphilosophischen Bewußtsein des Menschen sich vertiefend und die Religionsphilosophie selber unterbauend, ihre von der Idee des Menschen ausgehenden Entwickelungen so weit zu verfolgen, bis sie beim lebendigen Begriffe des geschichtlichen Menschen, d. i. bei der geschichtsphilosophischen Idee anlangt. Hier hat sie abzuschließen, und die weiteren Entwickelungen den auf sie gestützten Philosophien der Religion, der Offenbarung und der Geschichte anheim zu geben. Die vorerwähnte specifische Aufgabe steht, wie von selbst in die Augen fällt, in einer inneren Beziehung zur ternaren Gliederung der speculativen Anthropologie, an deren Ausführung wir nunmehr gehen.

System

der

ſpeculativen Anthropologie.

Erster Theil.

Der Mensch als sichtbares Weltwesen.

(Kosmisch-physikalische Anthropologie.)

§. 1.

Der Mensch ist als leib- und sinnbegabtes Vernunftwesen ein in die Ordnung der sichtbaren Dinge hineingestelltes Geistwesen, welches in der irdischen Zeitlichkeit auf die Basis einer sinnlichen Existenz gestellt, mit seinen Gedanken und Strebungen in eine höhere, übersinnliche Wirklichkeit hinübergreift, und seine irdisch-sinnliche Daseinswirklichkeit nach jener höheren zu gestalten thätig ist. Dieß ist der allgemeine phänomenologische Vernunftbegriff, welchen sich die sittlich gebildete Reflexion vom Wesen und von der Weltstellung des Erdenmenschen bildet. Die Aufgabe der philosophischen Betrachtung ist, diesen phänomenologischen Begriff in einen speculativen Vernunftbegriff umzusetzen, und aus diesem das philosophisch vertiefte Verständniß des geistig-sinnlichen Menschenwesens zu gewinnen.

§. 2.

Vom rein ethischen Gesichtspunct aus gewürdiget, besteht Wesen und Gehalt des Menschen in seinem inneren geistig-sittlichen Vermögen und Besitze, in seinem Charakter als ethisches Vernunftwesen. Dieser Charakter ist indeß auf eine kaum lösbare Weise mit seiner sichtbaren Selbstdarstellung verwachsen, so daß sich schon aus diesem Grunde von der leiblich-sichtbaren Seite des Menschenwesens nicht abstrahiren läßt, die man nicht für eine bloße Hülle

eines geistigen Innenlebens nehmen kann, sondern als einen constitutiven, wenn schon subordinirten Factor des geistig-sinnlichen Menschenwesens anzusehen sich gedrungen fühlt. Es fragt sich also, in welches Verhältniß unter Voraussetzung der Wesenseinheit des Menschen die höhere übersinnliche Lebensthätigkeit zum leiblich-sinnlichen Substrate derselben zu setzen sei.

§. 3.

Vor Allem ist es gewiß und Thatsache der Erfahrung, daß der menschliche Sinnenleib Substrat und lebendiger Träger aller höheren Entwickelungen des geistig-seelischen Innenlebens sei, daß aber umgekehrt dieses wieder bestimmend und bedingend auf die sinnliche Seite des Menschenwesens zurückwirke, jedoch nicht so, daß dadurch die relative Unabhängigkeit des leiblich-sinnlichen Lebens und seiner Triebe und Begehrungen vom seelischen Selbstleben aufgehoben würde. Andererseits greifen die höheren Entwickelungen des seelischen Selbstlebens so entschieden über die Sphäre des leiblich-sinnlichen Trieblebens hinaus, daß sie aus diesem schlechterdings nicht abgeleitet werden können, sondern auf ein von demselben unabhängiges selbstiges Prinzip zurückbezogen werden müssen. Aus diesem Gegensatze zwischen geistiger Selbstmacht und natürlicher Macht und Wucht des sinnlichen Trieblebens ergibt sich nun ein ethischer Dualismus, der, so weit er eine hemmende Schranke der ethischen Vollendbarkeit des Menschen fühlbar macht, durch sich selber auf ein hinter dem ethischen Gesichtspuncte stehendes Betrachtungsgebiet zurückweist, von dessen Standpunct aus sowohl jener ethische Dualismus, als auch die durch ihn verdeckte und verstellte metaphysische Einheit des Menschenwesens zu erklären ist.

§. 4.

Der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit ist im Menschen nicht primitiv lebendig, sondern tritt erst allmälich in der Entwickelung des Zeitmenschen hervor. In die sinnliche Leiblichkeit des Menschen versenkt, wacht die Vernunftanlage erst, nachdem die sinn-

lich-leibliche Lebensentwickelung bis zu einem bestimmten Grade vorgeschritten ist, zum selbstthätigen Leben auf; die Entfaltung dieses Lebens bekundet sich sofort unmittelbar durch sich selber als eine auf dem Grunde der ihr subjicirten sinnlich-leiblichen Entwickelung sich vollziehende Vertiefung und Verinnerlichung des menschlichen Wesens in sich selber, und als ein Streben desselben, sein wahres Dasein im Geiste zu gewinnen, das gewonnene aus sich hervorzubilden und seinem ganzen Sein und Leben als höhere Geistform aufzuprägen. Sie bedeutet ein inneres, geistiges Wachsen und Erstarken des Menschen, und das Wachsen und Erstarken eines inneren geistigen Menschen, der als der wahre eigentliche Mensch im Menschen anzusehen ist, und, wofern der Mensch nicht ganz der zeitlichen Sterblichkeit anheimgefallen sein soll, allein die Fähigkeit haben kann, die zeitlich-sinnliche Erscheinung desselben zu überdauern. Dieser Mensch im Menschen ist derselbe Mensch in einer höheren Wirklichkeitsform auf Grund seiner ersten natürlich-sinnlichen Wirklichkeitsform; beide sind im selbstigen Grunde des Menschenwesens Eins, und entwickeln sich aus demselben, oder vielmehr dieser in ihnen beiden, und zwar so, daß, nachdem der geistige selbstige Grund des Menschenwesens sich das leiblich-sinnliche Substrat seiner zeitlich-sinnlichen Daseinswirklichkeit geschaffen, er auf Grund desselben seine Wirksamkeiten höherer Art beginnt, mittelst deren sein zeitlich-sinnliches Dasein in ein Dasein und Wirklichsein höherer Art hinübergebildet werden soll, in welcher das zeitlich vergängliche Menschensein sein wahres Sein und Dasein, seine wahrhafte Wirklichkeit zu gewinnen hat.

§. 5.

Der selbstige Grund des Menschenwesens und aller Entwickelungen desselben ist die selbstige, in sich subsistirende Menschenseele, die als Princip der sinnlich-leiblichen Lebensentwickelung in das von den zeugenden Eltern submini strirte stoffliche Substrat der Leibesbildung eingeht, dasselbe innerlich faßt und greift, und es als geistiges Agens der nach immanenten Gesetzen vor sich gehenden Entwickelung des stofflichen Gebildes animirt. Das aus der elterlichen Zeugung resultirende Stoffgebilde ist an sich genommen noch nicht

der Mensch selber, wol aber der Anfang eines menschenähnlichen Gebildes, und die ganze entwickelte Bildung liegt in jenem Anfang schon beschlossen. Durch das Eingehen des selbstigen Animationsprincipes wird der Anfang des menschenähnlichen Gebildes zum zeitlichen Anfange eines Menschen; der Moment dieses Anfanges ist in Dunkel gehüllt, tritt aber jedenfalls nicht eher ein, als die dem elterlichen Zeugungsacte (erst später) nachfolgende Concretion und Mischung des aus den elterlichen Leibern entsonderten Zeugungsstoffes statt hat. Der entsonderte Lebensstoff subjicirt sich dem in das coalescirte Zeugungsgebilde eingehenden selbstigen seelischen Principe als lebendiges und lebensfähiges Substrat organischer Bildung und Gestaltung, deren Gesetz der durch die Zeugung suscitirte Menschenkeim wol in sich selber trägt, ohne aber fähig zu sein, sich lediglich aus sich selber und ohne die vom Animationsprincipe ausgehende Action zu entwickeln. Demzufolge wird der Act der elterlichen Zeugung durch den vom elterlichen Zuthun unabhängigen Eintritt des selbstigen Animationsprincipes erst vollständig gemacht, ja die elterliche Handlung zu einem dienstlich vorbereitenden Acte der eigentlichen Menschenerschaffung herabgesetzt, die, soweit sie wirklich schöpferischer Act ist, auf den göttlichen Erschaffer des in das Product der elterlichen Zeugung eintretenden selbstigen seelischen Principes zurückbezogen werden muß. Dieser nachfolgende Hinzutritt der göttlichen Schöpferthätigkeit zum elterlichen Zeugungsacte ertheilt demselben die Weihe eines schöpferischen Actes und die Kraft und Bedeutung eines lebensetzenden Actes. Man sage nicht, daß es eines solchen göttlichen Interventionsactes nicht bedürfe, indem ja auch die übrigen Lebendigen der Erde durch die Kräfte ihrer Naturen Lebendiges zu setzen vermögend wären; es ist eben in Bezug auf die Würde des Actes ein großer Unterschied zwischen thierischem und menschlichem Zeugen, und das Product des menschlichen Zeugens soll kein Thier oder thierähnliches Wesen, sondern ein Mensch sein. Damit erschließt sich nun ein tiefster ethischer Grund für die Nothwendigkeit, die in das Product der elterlichen Zeugung eintretende selbstige Menschenseele für das unmittelbare Princip der menschlichen Animation zu nehmen; und so lenkt das in seinen tieferen Gründen gefaßte ethische Moment durch sich selber auf jene Betrachsungsweise

hin, die durch eine tiefere Fassung des Lebensbegriffes sich unabweislich und wie von selber nahe legt.

§. 6.

Jedes Product einer organischen Zeugung ist eine concrete Verwirklichung des Lebensgedankens der Gattung, welcher das Gezeugte angehört. Im Bereiche jener Wesen, unter welchen das Individuum bloß als Repräsentant der Gattung zählt, erhält sich die Gattung durch sich selber, und die Zeugungen sind da nur die im Begriffe der lebendigen Gattung unmittelbar schon enthaltenen Individuirungen des Gattungsbegriffes. Das individuelle Menschensein hingegen ist in einem übergeschlechtlichen selbstigen Principe begründet, das nicht durch Zeugung, sondern nur durch unmittelbare Schöpfung entstehen kann, und mit jeder neuen Menschenzeugung tritt eine neue selbstige Causalität in's Dasein, durch welche nicht bloß die Summe der Lebendigen, sondern der Leben und Lebensgründe selber gemehrt wird; während nämlich in der einzelnen Thiergattung nur Ein Leben in vielen Lebendigen ist, sind die vielen Lebendigen des menschlichen Geschlechtes zugleich auch viele Leben. Demzufolge läßt sich der Gedanke einer Lebensfortpflanzung nur unter den durch die Natur der Sache selber gebotenen Restrictionen und Modifikationen von der thierischen Zeugung auf die menschliche übertragen. Richtig ist, daß der durch die elterliche Zeugung erweckte Menschenkeim etwas Lebendiges ist, aber sein Leben ist jenes der in ihn eingegangenen Seele, deren belebendes Wirken in lebendigem Rapport mit dem von der mütterlichen Seele ausgehenden Belebungseinflusse steht, und so den durch väterliche Einwirkung suscitirten Keim sich entwickeln und ausgestalten macht, bis ein zur Geburt reifes Gebilde daraus geworden ist.

Der im Mutterschooße sich gestaltende und nach seiner Geburt bis zum Vollalter der Reife weiter sich entwickelnde Menschenleib ist ein Werk der göttlichen Schöpfermacht, als deren Organ und Mittler die von Gott dem neuentstandenen Leibe eingeschaffene selbstige Seele thätig ist. Die absolute Bedeutung der gottgeschaffenen Seele ist, die in den suscitirten Menschenkeim eingegangene gottgeschaffene

Macht des neuen Lebens zu sein, das aus dem Producte der elterlichen Zeugung sich entwickeln soll. Das aus der empfangenden Mutter entsonderte Substrat des Wirkens dieser neuen Lebensmacht ist an sich genommen nicht todter, sondern lebendiger Stoff, der jedoch nicht aus sich, sondern in Kraft der ihn greifenden Macht des Lebens lebenskräftig und ein wirklicher Anfang eines neuen Menschenlebens ist. An sich genommen, d. i. als bloßes Product der elterlichen Zeugung ohne Hinzutritt jener neuen Lebensmacht ist er also nur der potentielle Anfang eines neuen Menschenlebens, und diese Potentialität kam in den im Weibesschooße schlummernden Keim durch die vom männlichen Samen ausgehende Erregung und Eingeistung. Der potentielle Anfang ist potentieller Anfang des ganzen Menschen, sofern die zeugenden Eltern nicht als Thiere, sondern als Menschen, also nicht thierisch, sondern menschlich zeugten, und somit auch als Product ihrer Zeugung nicht etwas Thierisches, sondern ein potentielles Abbild ihrer menschlichen Wesenheit setzten, welches aber, weil bloß potentiell, durch sich selber den Eintritt jener Lebensmacht postulirt, kraft welcher die Potentialität des Menschenseins in die Actualität desselben übergeht. So wäre der Verlauf der effectiven Menschenzeugung dieser: Dem an sich blinden Menschenkeime im Weibesschooße wird durch männliche Einwirkung Leben eingegeistet; mit und neben dieser Begeistung hat aber als natürliche Wirkung des Zeugungsactes zugleich auch eine Losreissung des Keimes vom Selbstleben der Mutter statt, ohne daß er aus sich ein Selbstleben zu entwickeln fähig wäre, dessen Macht eben durch Gottes Schöpferwirksamkeit als gottgeschaffene Seele in ihn eingeht. In Kraft dieses Eingehens wird das Product der elterlichen Zeugung, welches die mütterliche Seele für sich allein durch die von ihr ausgehende Belebungskraft zu entwickeln und zu gestalten nicht fähig wäre, zum stofflichen Substrat der Wirksamkeit des in den suscitirten Keim als Macht des Lebens eingegangenen selbstigen Principes herabgesetzt; und das selbstige Princip entfaltet seine Wirksamkeit im lebendigen Wechselverkehre mit der Action der mütterlichen Seele, die dem gestaltenden Animationsprincipe des neuen Lebens nicht bloß den Alimentationsstoff des keimenden und wachsenden Gebildes zugehen macht, sondern auf eine gewisse Art auch selber in dem

neuen Lebensgebilde gegenwärtig und mitthätig ist, und ihre Imaginationen demselben einbildet. Im Zeugungsacte, der als menschlicher Act, wenn schon Naturact, doch nicht ein rein physischer oder physisch-chemischer Act und Contact, sondern eine im wechselseitigen Austausche der beiderseitigen Geschlechtseigenschaften sich vollziehende Wechselhingabe der zeugenden Eltern ist, ist der Lebensgeist des väterlichen Erzeugers in die Mutter eingeströmt, und wie der Vater zeugend in der Mutter gegenwärtig war, so beide in dem von ihnen gezeugten Dritten, jedoch so, daß diese Gegenwart der Eigenmacht und Selbstmacht des in das Gezeugte eingegangenen selbstigen Principes durchaus subjicirt ist.

§. 7.

Die in das Product der elterlichen Zeugung eingehende Seele waltet in demselben als Macht des Lebens, welche Stoff und Kräfte des sich formirenden Gebildes in Besitz nimmt, um aus dem Stoffe und mittelst der in demselben thätigen Kräfte den organischen Leib heraus zu bilden, welcher ihr als Substrat, Mittel und Organ ihrer selbsteigenen Thätigkeiten zu dienen bestimmt ist. So waltet sie denn zunächst als leibgestaltendes Princip, in dessen Wirken auf das zu formirende stoffliche Gebilde in höherer Ordnung dasselbe Verhältniß wiederkehrt, das in der Erzeugung desselben zwischen dem zeugenden Elternpaare in Absicht auf das zu erzeugende Gebilde statt hatte. Der von der Seele durchgeistete Stoff ist das lebendige Substrat und Object der leibgestaltenden Wirksamkeit der Seele, die im menschlichen Fötus als selbstiges Princip an die Stelle der im thierischen Fötus wirkenden Macht des allgemeinen Gattungsgedankens tritt. Wie diese in plastischen Gebilden sich verwirklichet, wirkt auch die Seele als bildnerische Macht, nicht aber, um in diesem Wirken sich selber zu verwirklichen, sondern um das in Verbindung mit ihr ein lebendiges Plasma constituirende Gebilde zu verwirklichen und zu entwickeln. Sie waltet in diesem ihrem Geschäfte als musische Künstlerin in allen Arten und Formen sinniger Kunstthätigkeit — als Architect und Musiker, Dichter und bildender Künstler; den ihr subjicirten Stoff mit vollster künstlerischer Meisterschaft

beherrschend, faßt sie denselben innerlich, und hält sich zugleich frei waltend über demselben; den Stoff von innen fassend und das aus ihm geformte Gebilde innerlich haltend ist sie zugleich der lebendige geistige Umschluß und die zusammenhaltende Kraft desselben, gleichsam der übersinnliche Raumort des Plasma, dessen eingegeisteter und durchgeisteter Stoff ganz in sie hineingenommen und aus ihr heraus gebildet das wird, was er seiner Idee nach sein und werden soll — der lebendige Ausdruck und Abdruck der lebendigen Form im lebendurchgeisteten entwickelten Plasma der menschlichen Leibesbildung. Die im ursprünglichen Keimgebilde enthaltenen Lineamente der Bildung in sich selbst hineinnehmend, entwickelt sie dieselben lebensmächtig aus sich selbst heraus, und schafft aus dem Entwickelten einen realen Ausdruck und ein reales Complement ihrer selbst, welches als ihr Organ und coefficirender Factor nachfolgender Lebensthätigkeiten höherer Art dienen soll.

Aus dem Gesagten lassen sich sofort auch schon belangreiche Folgerungen in Hinsicht auf das Wesen des als Macht des Lebens in das neuentstandene Menschengebilde eingetretenen seelischen Princips ableiten. Das seelische Princip ist als selbstiges und selbstmächtiges Princip ein das stoffliche Gebilde durchherrschendes Machtwesen, das den Lebensgrund des leiblichen Menschendaseins und den activen Grund der Subsistenz und Wirklichkeit desselben in sich faßt. Sofern es die im suscitirten Menschenkeime potentiell enthaltenen Lineamente der Leibesbildung in sich hineinnimmt, um sie selbstthätig aus sich hervorzubilden, erweist es sich, wie als gestaltendes, so selber auch gestaltungsfähiges Wesen, das im Eingehen in ein bestimmtes Plasma die Seele dieses oder jenes bestimmten, von diesen oder jenen bestimmten Eltern als Mann oder Weib gezeugten Menschen wird. Diese individualisirende Determination des Seelenwesens fällt seiner Idee nach mit dem Momente seiner Erschaffung zusammen, entwickelt sich aber erst im Prozesse seiner bildenden Thätigkeit vollkommen, jedoch so, daß die successive Hervorstellung der in sich hineingenommenen Bestimmtheit durchgängig als ein Werk selbsteigener Gestaltung und Entfaltung sich vollzieht und mit der Actualisirung der in ihm selbst potentiell vorhandenen Form seines eigenen übergeschlechtlichen Wesens verschmilzt. Diese Selbstgestalt-

ung des Seelenwesens ist nicht als vollendete Ausgestaltung desselben, welche höheren Stufen seiner Selbstentwickelung angehört, sondern als Actualisirung und Formirung des Seelenwesens als essentieller Form des Menschenwesens zu verstehen. Man wird wohl nicht irren, wenn man das menschliche Seelenwesen, das doch nicht ein absolut Einfaches und jede differente Vielheit Ausschließendes sein kann, als ein organisch sich gliederndes Ganzes nimmt, dessen Beschaffenheit wol über unser Vorstellen völlig hinausgerückt, aber deßhalb nicht auch schon unserem Denken entrückt ist. Ihre ganze Gliederung ist implicite in ihr bei ihrer ersten Setzung schon vorhanden, actualisirt sich aber und formirt sich stets distincter im fortschreitenden Werke der Leibesgestaltung, und bedingt durch ihre fortschreitende Entwickelung und Entfaltung auch jene der plastischen Leibesgestaltung, in welcher sich die Seelenform des Menschenwesens ausdrückt und abgestaltet; die active Selbstentfaltung der Wesensform des Menschen zieht, mit Einem Worte, auch die Organisation und Gliederung des plastischen Gebildes nach sich, dessen lebendige Form sie ist — sich selber gestaltend gestaltet sie jenes, und bildet das Werk der Gestaltung durch ihre innere Selbstgestaltung vor. Während im Bilden eines rein thierischen Wesens der Lebens- und Wesensgedanke desselben sich unmittelbar in die leibliche Plasticität des thierischen Körpers umsetzt, weil er nur in dieser eine wesenhafte Existenz hat, entfaltet er sich im Menschengebilde zuerst in der dasselbe tragenden Lebensmacht, und setzt sich sodann durch Vermittelung derselben in die Plasticität des beseelten Stoffgebildes um. Die Machtwirksamkeit der leibgestaltenden selbstigen Wesensform aber erklärt sich daraus, daß sie lebendiges wesenhaftes Abbild der absoluten und absolut lebendigen Urform alles Lebendigen ist, nach deren Bilde der leibhafte Mensch ursprünglich gestaltet ward, und welcher jedes in Gott zu vollendende Menschenwesen innerhalb der ihm gezogenen Gränzen seiner zeitlichen Endlichkeit sich zu conformiren als sein absolutes Lebens- und Strebeziel zu erachten hat.

§. 8.

Das menschliche Seelenwesen ist als die dem leibhaften Menschendasein eingesenkte Macht des Lebens die haltende und tragende

Macht des seelisch-leiblichen Menschenwesens, dessen beide Seiten vom Anfang her sich wechselseitig bedingen, jedoch so, daß in diesem wechselseitigen Bedingungsverhältniß die primäre Rolle in jeder Beziehung der Seele, die secundäre dem durch die Belebungseinflüße der Seele gehaltenen und getragenen leiblichen Sein und Leben zufällt. Obschon nämlich das durch die Activität des seelischen Principes entwickelte leiblich-sinnliche Sein und Leben des Menschenwesens zu einer gewissen relativen Selbstmächtigkeit erstarkt, ja schon vom Anfange her eine gewisse Unabhängigkeit von dem erst später aufwachenden bewußten Selbstwillen der Seele behauptet, besteht es doch durchaus nur in Kraft der vom seelischen Wesen ausgehenden Belebungsthätigkeiten, an deren Influenzen das leibliche Sein und Leben wie an verborgenen Fäden hängt, nur daß diese Fäden keine starren todten Bänder, sondern lebendige Lichtströmungen sind, durch deren belebende Macht und Wirksamkeit Blüthe und Gedeihen des Leibes bedingt ist. Von der Receptionsfähigkeit des Leibes für diese Belebungseinflüße hängt der Bestand und die Lebensfähigkeit des Leibes ab; unter diesem Gesichtspuncte bezeichnet die im leiblichen Leben allmälich eintretende Rückbildung eine successive Abnahme der leiblichen Organe für die vom Seelenwesen ausgehenden Belebungseinflüße, und im Zusammenhange damit eine Lockerung der Bande zwischen Seele und Leib, welche zwar dem geistigen Selbstleben des Seelenwesens keinen Eintrag thut, ihm vielmehr eine ruhigere, tiefere Sammlung in sich selber gestattet, eben hiedurch aber auch zugleich andeutet, daß das zeitliche Menschenwesen weder in der Epoche des jugendlichen Reifens, in welcher das seelische Innenleben noch von der Macht der Imagination beherrscht ist, noch auch in der Epoche der so zu sagen leibfrei, aber auch leibesmatt gewordenen Geistesreife des vorgeschrittenen Lebensalters, also überhaupt niemals in dieser Zeit sein wahrhaft vollkommenes Dasein hat, dieses vielmehr erst in einem Dasein überzeitlicher Art finden könnte, welches die relativen Vorzüge aller Altersstufen mit Ausschluß der jeder derselben anhaftenden Mängel in sich vereiniget. Ob und wie das Hoffen auf ein künftiges Dasein solcher Art im Selbstdenken des Menschen sich begründe, ist dann zu sagen der Ort, wenn vorerst der zeitliche Leibestod des Menschen aus seinen tieferen Ursachen begriffen, und die Ueberwind-

lichkeit deſſelben aus Geſetzen und Zuſammenhängen der allgemeinen kosmiſchen Lebensordnung aufgewieſen worden ſein wird.

§. 9.

Die der irdiſchen Lebenszeit des Menſchen anheimfallende ſinnlich-leibliche Entwickelung des Menſchenweſens iſt durch continuirliche Actionen der Seele bedingt, in deren Kraft die ſinnlich-leibliche Menſchenexiſtenz einen Hochpunkt ihrer Entwickelung erreicht, und auf demſelben für eine beſtimmte Dauer ſich gleichſam ſchwebend erhält, dann aber in allmälicher Kraft- und Stoffabnahme wieder abwärts ſinkt und endlich in mehr oder minder raſch beſchleunigtem Laufe einem völligen Erlöſchen ihrer Vitalität zueilt. Das allgemeine Schema dieſer Entwickelung und der in derſelben ſich explicirenden Lebensbewegung iſt die elliptiſch geſchwungene Curve von dem Puncte an, an welchem ſie über die Längenaxe der Curve ſich erhebt, bis zu einem entgegengeſetzten Puncte derſelben Axe, an welchem die Curve umbeugend wieder anlangt und unter die Axe hinabgeht. Demzufolge haben wir als die drei Hauptepochen des irdiſchen Leibeslebens die Zeiten des aufnehmenden, culminirenden und bis zum völligen Erlöſchen abnehmenden Lebens zu unterſcheiden, und ſehen das menſchliche Leibesleben in den natürlichen Verlauf alles irdiſch Lebendigen hineingezogen. Wir können dieſen Verlauf der leiblichen Lebensentwickelung nicht für den dem Weſen des Menſchen gemäßen nehmen, der, ſo gewiß er in der Selbſtmächtigkeit ſeines Weſens und Lebens alle irdiſch Lebendigen überragt, auch das dieſelben beherrſchende Loos des Sterbens und Vergehens zu bewältigen vermögend ſein ſollte. Er iſt es nicht. Wol hält die Seele den ihr eignenden Leib in jedem Momente ſeines Beſtandes, und ſo lange er ihr eignet, über dem Looſe des Sterbens und Vergehens; aber ſie vermag ihn demſelben nicht zu entreißen, die leibliche Lebensentwickelung des Menſchen iſt bereits in ihren Anfängen auf einen ſterblichen Ausgang angelegt, und thut durch ſich ſelber in der mannigfaltigſten Weiſe dar, daß es durch ſie auf keinerlei Weiſe auf eine vollkommene Bewältigung der irdiſchen Stofflichkeit abgeſehen ſei. Daraus ergibt ſich der unabweisliche Schluß, daß der Leib der

Seele, die ihn an sich nahm, schon vom Anfange her nicht vollkommen zu eigen war. Das dem erweckten Keime kraft der elterlichen Zeugung immanente Leben ist als solches ein rein natürliches Leben, und muß, wofern es nicht durch eine dasselbe innerlichst fassende höhere Lebensmacht über sich selbst gehoben wird, nach rein natürlichen Gesetzen sich entwickeln; die Sterbensnothwendigkeit, welcher die von Menschenaltern gezeugten Menschenleiber unterworfen sind, ist durch sich selbst der thatsächliche Beweis, daß die Leiber von ihren Seelen nicht innerlichst gefaßt, und jedes erzeugte Menschenleben schon vom Anfange her der Wirkungsmacht der in dasselbe eingegangenen Seele relativ entrückt — aus dem Orte der Seele so zu sagen herausgerückt sei. Demnach muß auch der Entwickelungsgang desselben einen von der Macht der Seele relativ unabhängigen Verlauf nehmen und unter ein vom Machtwillen der Seele unabhängiges Gesetz fallen, welches für alles irdisch Lebendige dieser Zeit das Zurücksinken aus dem Leben in den Tod zur Nothwendigkeit macht. Der Grund aber, weshalb die in das von den Eltern gezeugte Gebilde eingehende Seele dasselbe nicht innerlichst zu fassen vermag, wird darin liegen, daß auch die elterlichen Zeugungskräfte im Acte ihrer Wirksamkeit vom Machtwillen der elterlichen Seelen losgerissen wirken, und die Seelen der Zeugenden, statt über dem Spiele der Zeugungskräfte frei zu walten, vielmehr selber von der sinnlichen Zeugungslust überwältiget und in dieselbe versenkt sind. Demgemäß geht die Seele des neuentstandenen Gebildes in etwas ein, was als Product emancipirter Zeugungslust die Ueberwältigung des continirenden Principes durch die Wucht der überwältigenden Materialität in sich reflectirt und insofern einer innerlichsten Fassung durch die Seele von vorneherein widerstrebt, wol aber der in's Gebilde eingesenkten Seele die Versuchung nahe bringt, an die Reizungen ihres Empfindens durch die von ihrem Selbstwillen relativ emancipirte Vitalität sich hinzugeben und in diese Reizungen sich zu versenken. Ja vor dem Erwachen ihres bewußten Selbstwillens ist die Seele bereits im sinnlichen Lebensgefühle von der Macht dieses Reizes gefangen genommen und demselben so lange, als die zeitlich-irdische Verbindung von Seele und Leib dauert, unterworfen, wie sich dieß im unfreiwilligen Schmerz- und Lustgefühl

des Sinnenlebens bekundet. Es ist mit einem Worte das richtige Verhältniß zwischen Leib und Seele verrückt; statt daß der Leib vollkommen in die Seele als seinen Ort hineingerückt wäre, ist vielmehr die Seele selber als von der Lust des emancipirten Materialisirungstriebes des Leibeslebens gefaßte aus ihrer richtigen Selbstfassung gerückt und in den Ort des Leibes hineingerückt, und so ferne sie zugleich ihren eigenen Ort in sich zu behaupten bemüht ist, in sich selber getheilt.

„Zwei Seelen ringen in des Menschen Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andere hebt sich freudig über Duft
In die Gefilde hehrer Ahnen!“

§. 10.

Es läßt sich in Hinsicht auf das Sein der Seele ein dreifacher Ort derselben unterscheiden. Zunächst ist sie sich selber ihr eigener Ort. Weiter aber setzt sie als Bildungsmacht des Leibes mit dem leiblichen Gebilde auch den umschließenden Ort desselben aus sich heraus, und ist als umgreifender Halter des Leibes gewisser Maßen selber auch der Ort des Leibes, jedoch so, daß dieser in der relativen Selbstmächtigkeit seines von der Seele causirten Lebens seinen eigenen vom Orte der Seele verschiedenen Ort hat, den er freilich nur in Kraft der ununterbrochen von der Seele ausgehenden Lebenserregung und Lebenserneuerung zu behaupten vermag; von der ihn haltenden Seele losgelassen sinkt er in den Raum der irdischen Stoffwelt zurück und gehört den Elementen an, aus welchen er gebildet worden. Die Seele ist der Ort des Leibes, so weit sie ihn hält und trägt; sie wird aber umgekehrt auch ihrerseits, wenn schon nicht primär, vom Leibe gehalten und getragen, und insofern wird seinerseits auch der Leib, nebstdem daß er seinen Ort außer jenem der Seele behauptet, zum Orte der Seele, und dies so gewiß und so wahr, als die Seele im Leibe ist. Diese Doppelortigkeit der Seele liegt im Begriffe der Seele als selbstiger Bildungsmacht des Geistes; das Anomale und Incongruente liegt nur darin, daß sie, statt

ihren zweiten Ort in der ihrem übergeordneten Sein und Wesen gemäßen Weise selbstmächtig zu halten, von ihm auf eine ihre Selbstmacht hemmende Art gehalten wird und Leidenheiten unterworfen ist, welche sie als etwas der Idee ihres Wesens Widerstreitendes empfindet. Sie wird dem Leibe gegenüber ihre Schwäche inne in dem hemmenden Daniederhalten ihrer Thätigkeiten durch den Schwerzug des Leibes und durch den häufig störenden Einfluß der leiblichen Vitalactionen auf die seelischen Lebensfunctionen; sie ist in die Mitleidenschaft mit den unzähligen Leidenheiten eines corruptiblen Leibes gezogen, und zufolge ihrer Gebundenheit an ihn genöthiget, die tausenderlei Störungen der Ordnung und Wohlordnung seines Lebens und Bestandes in ihr Empfinden und in ihr eigenes Lebensgefühl aufzunehmen; sie ist endlich genöthiget, Regungen und Reizungen sinnlicher Begierlichkeit zu vernehmen, welche sich trübend und verdunkelnd in ihr eigenes Sein und Leben einzudrängen drohen und der Seele das Begehren der niederen Triebe als selbsteigenes Begehren aufzudringen streben. Zeigt die Abhängigkeit vom sinnlichen Schmerzgefühl, daß der corruptible Leib, so weit er der Verderblichkeit anheimgefallen ist, aus seinem seelischen Orte herausgerückt ist, so ist das Nachgeben der Seele gegen fleischliche Lustreizungen eine freiwillige Selbstbegebung des ihr zukommenden Ortes; und da sie aus diesem, soweit sie ihn kraft ihrer unabänderlich gegebenen Wesenheit inne hat, nicht heraustreten kann, so theilt sie sich, Lustreizungen nachgebend, so zu sagen in sich selber, und setzt sich in Widerspruch mit sich selber, verwundet und entehrt sich selber, und nimmt mit jeder solchen Selbstentehrung eine häßliche Makel in ihr Wesen hinein. So wird sie in ihrem eigenen Orte verfinstert, und der Bruch und Zwiespalt zwischen dem äußeren Sinnenmenschen und dem inneren Seelenmenschen reflectirt sich im seelischen Menschen selber, der nach Analogie des äußeren leiblichen Menschen sich gliedernd und gestaltend, eine Wiederholung des gesammten seelisch-leiblichen Menschen in höherer Ordnung ist, ungefähr so wie das Haupt, nebstdem daß es Theil des Leibes ist, zugleich auch eine vollständige Recapitulation des ganzen aus Haupt und Gliedern bestehenden Leibes ist.

Das unwandelbare Festgehaltensein der Seele an ihren eigenen

Ort indicirt durch sich selber das Vorhandensein eines dritten höheren Ortes, welchem der selbsteigene Ort der Seele eingefügt ist. Dieser dritte Ort heißt Wahrheit, Himmel, Gott, je nachdem die Beziehung der Seele zu diesem dritten, sie umschließenden Orte gefaßt wird Wie nun die Seele nebstdem, daß sie in sich selber ist, auch in den Ort des Leibes eingehen und ihn zu ihrem Orte machen kann, ja als Halterin und Umschließerin des Leibes diesen schon auf natürliche Art zu ihrem Orte hat, so hat sie auch die Möglichkeit in sich, in jenen höheren dritten Ort einzugehen, obwol ihr derselbe nur relativ und unter Voraussetzung einer rechten Haltung in ihrem eigenen Orte zugänglich ist. Zndem ist dieses Eingehen nur insoweit ihr eigener Act, als ihre Selbstthätigkeit daran Antheil hat; in Wahrheit ist es ein Hineingenommenwerden in jenen Ort, da allüberall das Höhere im Verhältniß zum Niederen, wie das Haltende und Tragende, so auch das Wirkende ist. Die Seele ist vom Anfange schon in der Wahrheit, dieselbe ist ihr in dem ihr angebornen Wahrheitssinne und in der Macht der Wahrheiten, welche sich ihr im bewußten Denkleben unwillkürlich und unabweislich aufdrängen, immanent; aber diese Wahrheiten treten erst allmälich in ihr Bewußtsein, und tragen, soweit sie nur das im Denkvermögen und Wesensgehalte der Seele selber Gelegene der Seele zum Bewußtsein bringen, noch nicht den Himmel in sich, welcher der Seele erst in idealen Apprehensionen aufgeht, aber auch da nur im Bilde, und nur in so weit, als die Seele in ihrer rechten Haltung sich behauptet, für die Seele beglückend; im entgegengesetzten Falle tritt ihr nur der Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit, und ein mit der Wahrnehmung dieses Zwiespaltes verbundenes Schmerzgefühl in's Bewußtsein. Der Himmel in eigenster vollkommenster Wirklichkeit ist Gott als absolute Fassung aller Dinge, in welche nur die des irdisch-vergänglichen Leibes ledige Seele eingerückt werden kann, welche sie aber deßungeachtet der Kraft nach schon im Leben dieser Zeit in sich tragen soll. Die absolute Fassung kann aber die Seele nicht aus sich selbst gewinnen, sie muß vielmehr durch den absolut Fassenden in dieselbe hineingenommen werden; diese absolute Fassung der Seele ist Gnade, innere Erhebung der Seele über sich selbst, im Momente sowol, wie in dauernden Zuständen, in Bezug auf ihre einzelnen Vermögen, Kräfte und Hand-

lungen und in Bezug auf die Totalität ihres Lebens und Wirkens. Dem Gesagten zufolge drücken Wahrheit, Himmel, Gott drei Stufen der Erhebung im dritten, höchsten Orte der Seele aus; sie ist in der Wahrheit gefaßt vom Anbeginn ihres Seins, faßt sie aber erst allmälich, indem sie fortschreitend sich entwickelt, und faßt sie nur im lebendigen Contacte mit der Wirklichkeit, welche sie jedoch nur aus sich selber und aus Gott verstehen kann; aus diesem Verständniß geht ihr das Bild des Himmels als der Welt der göttlichen Urbilder auf, mit welcher sich die reine heilige Seele schon im Leben dieser Zeit vermählt, und damit in den zweiten höheren Ort der Wahrheit eintritt; der dritte höchste Ort derselben ist Gott in eigenster Wesenheit ohne andere Hülle als seine Strahlenglorie, welche an der in ihren Lichtschein rückenden Seele Gottes Züge leuchten macht, und die in göttlichem Glanze leuchtende in ihren absoluten Ort vollkommen eingerückt erscheinen läßt.

§. 11.

Die Seele ist wesenhafte, actuose, lebendige Form des Leibes; darin besteht ihre nächste unmittelbare Bedeutung, nach welcher sie im ersten Momente ihres Daseins im Leibe sich bethätiget. Als Form des Leibes ist sie geistige Urbildung desselben, die Form des Leibes ist in ihr in seine geistige Urgestalt umgesetzt, und zwar zuerst in dieser Gestalt vorhanden, aber freilich nicht selbst wieder eine Gestalt, sondern ein Organismus, dessen Glieder jenen des Leibes entsprechen, so weit die Seele mit Beziehung auf den von ihr zu beseelenden Leib gestaltet ist. Aber sie soll nicht bloß mit Beziehung auf den ihr subjicirten Leib gestaltet sein, sonderrn auch mit Beziehauf ihr eigenes, göttliches Urbild sich gestalten; das immanente Ziel ihre Selbstentwickelung und Selbstgestaltung ist ihre Verähnlichung mit Gott, nach dessen Bilde sie geschaffen ist. So wäre also am wesenhaften Sein der Seele eine zweifache Seite zu unterscheiden; die eine, nach welcher sie mit Beziehung auf den Leib gestaltet ist, die andere, nach welcher sie in sich selber ihr göttliches Urbild abgestalten soll. Nach der einen Seite stellt sie sich dar, wie sie als

eine in den Leib hineingewachsene erscheint; nach der anderen, wie sich ihr Wesen nach Oben strebend und in ihren himmlischen Ort hineinwachsend entfalten und gestalten soll. Zwei Formen an Einem Wesen lassen sich aber nur in dieser Art vereinbaren, daß wir uns die zweite höhere Form als eine continuirliche und lebendige Hinüberführung der ersten in die andere denken, und umgekehrt; woraus dann freilich folgt, daß die vollendete Eine Form der Seele, in welcher beide aufgehoben und die erste ganz in die letzte aufgehoben sein soll, um in steter Lebendigkeit immer wieder aus ihr hervorzugehen, einer höheren, über diese Zeitlichkeit erhabenen Wirklichkeit angehört.

Wir haben die innere Gestaltung des Seelenwesens zunächst nach seiner Beziehung zum Leibe, den die Seele hält und trägt, in's Auge zu fassen. Als haltende, tragende Macht des Leibes umgreift und umschließt die Seele den Leib und ist zugleich in und über dem Leibe. Der Leib ist also im Verhältniß zur Seele etwas Aeußeres und Unteres, was aber zugleich als Umgriffenes wenigstens relativ in den Ort der Seele hineingerückt ist, so wie umgekehrt die Seele nebstdem, daß sie ihren höheren Ort behauptet, in jenen des Leibes eingeht. Sie hält ihn außer sich, um frei wirken und sich in sich selber entfalten zu können; sie hält ihn unter sich, um durch ihn und mittelst seiner thätig sein zu können, sie senkt sich in ihn, um als empfindende in ihm gegenwärtig zu sein. Der erste Moment ihres Daseins fällt mit einer innigsten Versenkung in den Leibeskeim zusammen, den sie als einen lebendigen faßt und an sich nimmt, um sich aber alsogleich als Macht der Gestaltung über ihn zu erheben und ihn als Object ihrer Gestaltungswirksamkeit unter sich zu halten. So wäre sie also gleichsam wurzelhaft in ihm gesenkt, während sie gleich vom Anfange her als eine ihn überragende und beherrschende sich darstellt, und wir gewännen damit im Sein der Seele ein Verhältniß von Oben und Unten, welches sich sofort auch im Leibe abdrückt und im Verhälniß des Hauptes zu dem durch die Wirbelsäule gehaltenen Rumpfe nachgestaltet. Daraus erklärt sich die aufrechte Gestalt des Menschenleibes, die, wie sie ein Hinausragen des Menschen über die Erdnatur anzeigt, zugleich ein Hinausstreben der den Leib aufrechthaltenden Seele zum unsichtbaren Himmlischen

und Ewigen andeutet und symbolisirt. Somit würde die erste Grundwirkung der noch bewußtlos wirkenden Seele bereits den sichtbar ausgedrückten Hinweis auf die letzten Ziele der höchsten Seelenfunctionen hervorstellen. Die Seele nimmt, indem sie in das Substrat ihrer Gestaltungsfähigkeit eingeht, dasselbe in sich hinein, um es als gestaltetes aus sich hervorzustellen; demzufolge ist ihr Unter-sich-halten des Leibes zugleich auch ein continuirliches Außerihrhalten desselben, und damit setzt sich das Verhältniß von Oben und Unten in ein Verhältniß zwischen Innerem und Aeußerem um, das abermals in der Seele selber, oder demjenigen, was im Verhältniß zum Leibe das Innere ist, sich reflectiren muß, oder vielmehr Ausdruck dieses Reflexes ist. Die Seele ist nämlich nicht ein absolut Inneres, das ausschließlich in sich selber lebte und aus sich selber sich entfaltete; sie entfaltet und gestaltet sich im lebendigen Wechselverkehre mit dem kraft ihres Waltens sich entfaltenden und gestaltenden Leibe, durch den sie auf sich wirken läßt um ihn rückwirkend gemäß der durch das Wirken auf sie sollicitirten Selbstbestimmung zu bestimmen. Die Seele bethätiget sich in diesem Wechselverkehre mit dem Leibe als Macht der Empfindung und Bewegung, und bethätiget sich in diesen beiden Functionen als etwas Innerliches, indem Empfinden das Hineinnehmen eines Eindruckes in eine wahrnehmungsfähige Innerlichkeit bedeutet, alle lebendige Bewegung aber eine von Innen heraus bewirkte Bewegung ist. Im Empfinden bekundet sich die Seele als eine in den Leib gesenkte Potenz, sofern sie aber über den Eindruck sich erhebend sich aus sich selber mit Beziehung auf denselben bestimmt, setzt sie ihr Empfinden und ihre Empfindungsthätigkeit zu etwas Unterem in sich herab, gleichwie sie in der durch die Einwirkung auf sie sollicitirten Gegenwirkung den Leib, auf den und durch den sie wirkt, zu etwas Unterem unter sich herabsetzt. So reflectirt sich im Bewegen des Leibes und seiner Organe ein immanentes Verhältniß des seelischen Organismus zwischen Oben und Unten, Wendung nach Innen und Wendung nach Aussen; wobei nur dieß noch zu beachten, daß, was für die Seele als empfindende ein Wenden oder vielmehr Gewendetwerden nach Außen ist, für das leibliche Leben eine innerlichste Vertiefung in selbstigen Empfindungsherden bedeutet, deren Perceptionen aber so

gewiß auf einen vom stofflichen Leibe verschiedenen Träger des Empfindens hinweisen, als die durch die aufwärts gehende Nervenströmung des Empfindungslebens sollicitirte niederwärts gehende Strömung, derer Leiter die motorischen Nerven sind, auf ein gemeinsames über den gegensätzlichen Lebensfunctionen des Leibes stehendes selbstiges Lebenscentrum hinweist, das im Empfinden allerdings aus sich herausgerückt erscheint, dafür aber im selbstthätigen Bewegen sich in höherer Ordnung als die in sich gesammelte Macht selbstthätigen Bestimmens bekundet. Uebrigens sind bewußtes Empfinden und willkürliches Bewegen nur in höherer Ordnung und mit Beziehung auf den bereits gestalteten Leib wiederkehrende Vorgänge oder Wiederholungen eines bewußtlosen Percipirens und unwillkürlichen Bewegens, das die Seele im Werke des Leibgestaltens übt.

§. 12.

Die Seele bildet als entelechisches Princip die lebendige Mitte einer gekreuzten Vierheit von Thätigkeiten des Gestaltens und Belebens, Empfindens und Bewegens, die aber zugleich auch eine aufwärts steigende Stufenreihe constituiren, und in ihren höheren Stufen ganz bestimmt auf eine erkenntnißfähige und willensfähige Potenz als Princip der menschlichen Entelechie hinweisen. Denn wie im bewußten Empfinden ein Erkennen sich vermittelt, so bekundet im willkürlichen Bewegen sich ein selbstthätiges Wollen, das auf ein in den ersten willkürlichen Bewegungen des Kindes freilich noch völlig latentes Persönlichkeitsprincip im Menschen hindeutet. Die menschliche Seele ist in ihrem tiefsten Grunde und innersten Wesen ein persönliches Sein, und soll in ihren höheren immanenten Lebensthätigkeiten sich als solches aufschließen und bekunden. Der erste Anstoß zu dieser Selbstaufschließung der immanenten Lebensthätigkeiten der Seele geht vom sinnlichen Wahrnehmen und Empfinden als einem bewußten Innewerden der sinnlichen Wirklichkeit aus. Die bewußte Reception von Eindrücken der sinnlichen Wirklichkeit ruft nothwendig eine Reaction der geistigen Selbstheit des Seelenwesens hervor, und zwar eine desto entschiedenere, je tiefer die empfangenen Eindrücke in das innere Seelenleben hineingenommen wor-

den sind. Das Leben der menschlichen Seele ist aber, da sie selber Geist ist, wesentlich ein geistiges Leben, und alles Leben vermittelt sich im Denken und Erkennen; somit wird Art und Grad der seelischen Reception sowol wie der geistigen Reactivität durch den Grad der Tiefe bedingt sein, in welche der appercipirte Eindruck hineingenommen worden ist. In Bezug auf den Tiefgehalt der seelischen Lebensthätigkeit läßt sich aber ein dreifacher Grad unterscheiden. Zunächst wird man zufolge der Doppelseitigkeit des menschlichen Seelenwesens, das nach Außen und nach Innen thätig ist, das nach Außen gewendete Leben der Seele von dem nach Innen gewendeten unterscheiden, und letzteres im Gegensatze zu dem an der äußeren sinnlichen Erscheinung haftenden für das tiefere und innerlichere nehmen. Der tiefste und innerlichste Grad der seelischen Lebendigkeit wird jener sein, in welchem der persönliche Lebensgrund des seelischen Wesens direct und unmittelbar sich selbst zum Object und Subject der innerlichen Seelenthätigkeit macht, um sich als dasjenige zu erfassen und zu setzen, als was er von Gott gesetzt ist, als ein wesenhaftes Gegenbild des persönlichen göttlichen Seins und Lebens. Die Selbstvermittlung des seelischen Lebens und Strebens in diesem tiefsten immanenten Grunde des seelischen Seins und Lebens bezeichnet den Gipfelpunct der seelischen Lebensthätigkeit, tritt aber darum in der seelischen Lebensentwickelung nach Vorausgang einer ausreichenden Orientirung am menschlichen Welt- und Gottesbewußtsein, und auf Grund einer solchen Orientirung als Drittes und Letztes ein, womit die immanente seelische Entwickelung abschließend sich vollendet. Wir haben demnach eine dreifache Entwickelungsstufe des inneren seelischen Lebens zu unterscheiden, deren Dreiheit zu einem dreifachen Bewußtsein des Menschen, dem Weltbewußtsein, Gottes- und Selbstbewußtsein in Beziehung steht, ohne daß aber diese drei Arten des Bewußtseins mit jenen drei Stufen schlechthin zusammenfielen, da sie vielmehr auf jeder dieser drei Stufen hervortreten, jedoch so, daß auf jeder derselben eine andere der genannten drei Bewußtseinsarten den Grundton bildet, und demzufolge die specifische Form des einer bestimmten Entwickelungsstufe entsprechenden Bewußtseins bedingt. Uebrigens constituiren die drei Bewußtseinsformen ein lebendiges Ineinander, und in der tieferen ist implicite

auch die höhere enthalten, wie umgekehrt in der höheren die tiefere; in jeder derselben ist ferner gemäß der Doppelseitigkeit des geistig-sinnlichen Menschenwesens ein sinnlicher Bewußtseinsinhalt mit einem rein geistigen Bewußtseinsinhalt verschmolzen, aber in jeder der drei genannten Formen nach einer besonderen Richtung, und in einem eigenthümlichen Grundgedanken mit sich selber vermittelt; in der ersten Bewußtseinsform in der Richtung auf die sichtbare Außenwelt und im Weltgedanken, in der zweiten Bewußtseinsform in der Richtung auf das rein Geistige, Ueberweltliche und Göttliche und zutiefst im Gottesgedanken mit sich selber vermittelt, in der dritten Bewußtseinsform als Vermittelung des gesammten seelischen Lebens und Denkens aus dem zutiefst gefaßten Selbstgedanken des Menschen.

§. 13.

Die erste und unterste Stufe des bewußten Selbstlebens ist jene, welche sich unter der Form des Weltbewußtseins darstellt. Das Weltbewußtsein ist ferner wieder ein doppeltes, ein sinnliches und ein geistiges; eben so hat man weiter zwischen einem auf das Einzelne der erscheinenden Weltdinge gerichteten, und zwischen einem allgemeinen Weltbewußtsein zu unterscheiden, welche letztere Unterscheidung mit jener zwischen sinnlichem und geistigem Weltbewußtsein keineswegs zusammenfällt, vielmehr mit derselben sich kreuzt. Der lebendige Mittelpunct dieser Kreuzung ist der Mensch als sichtbares Weltwesen, und die menschliche Seele die Stätte, an deren Orte die Kreuzung sich vollzieht. Unter dem sinnlichen Weltbewußtsein versteht man das durch Vermittelung der Sinne in's seelische Denkleben hineingenommene Wissen um die sinnliche Erscheinungswelt; unter dem geistigen Weltbewußtsein das im Erkennen der geistigen Gründe des Erscheinenden vertiefte Weltbewußtsein, welches wie das sinnliche Weltbewußtsein sich entweder auf singuläre Erscheinungen, oder den Gesammtcomplex des sinnlich Erscheinenden beziehen kann. Das rein sinnliche Weltbewußtsein bleibt auf der Stufe des Vorstellens stehen, welches im Menschen allerdings auch schon ein Denken, aber ein ganz in der sinnlichen Erscheinung aufgehendes Denken ist, das erst, sofern sich die Vorstellung eines einzelnen Objec-

tes durch einen bewußten Zusammenhalt desselben mit anderen gleichen, ähnlichen oder verschiedenen Objecten gedankenhaft gestaltet, in die Sphäre des Begrifflichen sich erhebt und begreifendes Denken wird, als solches aber bei der äußeren sinnlichen Erscheinung nicht stehen bleiben, sondern dieselbe aus ihrem inneren Grunde verstehen will, welchen der Erscheinung unterzulegen das menschliche Denken durch eine in seiner Natur gelegene Nöthigung angetrieben wird. Kraft dieser Nöthigung setzt sich die sinnliche Vorstellung eines Objectes in einen geistigen Gedanken desselben um, der in der gedankenhaften Zergliederung des Objectes sich in sich selber verdeutlichet und mit der sinnlichen Vorstellung vermittelt. So wird das logische Reflexionsdenken zum Mittler zwischen der sinnlichen Vorstellung und der im Vorstellungsdenken bereits latenten Idee des vorgestellten Objectes, sei nun dieses eine einzelne sinnliche Erscheinung, oder ein Complex vieler Erscheinungen, oder endlich der Gesammtcomplex aller Sinneserscheinungen (oder auch ein organischer Ausschnitt dieses Gesammtcomplexes). Wir hätten demnach, wie wir für das seelische Entwickelungsleben im Allgemeinen drei Stufen unterschieden, so im Besonderen wieder in der Entwickelung des Weltbewußtseins drei Stufen zu unterscheiden, welche durch die aufwärtssteigende Stufenfolge des sinnlichen Vorstellens, des logischen Reflexionsdenkens, des ideellen Grunddenkens dargestellt werden. Und auch hier gilt wieder, daß, wie das menschliche Vorstellen die beiden höheren Entwickelungsstufen implicite bereits in sich schließt, so umgekehrt die höchste Entwickelungsstufe die beiden anderen ihr untergeordneten in sich aufgehoben trägt, und durch dieselben sich in sich selber vermittelt.

§. 14.

Der menschliche Weltgedanke vermittelt sich zuhöchst im Gottesgedanken, und so stellt sich die geistige Durchbildung des menschlichen Gottesbewußtseins als die zweite nächst höhere Stufe des immanenten seelischen Entwickelungslebens ein. Gottes Sein ist und erweist sich dem menschlichen Denken als die absolute Voraussetzung des Weltdaseins und der vernünftigen Erkennbarkeit desselben; die

vernunftgemäße Erkenntniß der Welt leitet ferner auf Gott, als absolutes Ziel der gesammten Weltentwickelung und des Menschen im Besonderen hin. Indem die menschliche Seele das geistige Wesen Gottes denkt und erkennt, lernt sie auch ihr eigenes Wesen verstehen, und wird es als begränztes Nachbild des göttlichen Wesens, sowie ihr Verhältniß zu dem ihr eignenden Leibe als eine secundäre, relative Nachbildung des Verhältnisses Gottes zu der von ihm durchdrungenen und absolut beherrschten Weltwirklichkeit fassen. Damit ist aber nun ihr ganzes Weltverständniß und Selbstverständniß in den lebendig erfaßten Gottesgedanken hineingenommen, und auf denselben als absolute Voraussetzung und Bedingung ihres Selbst- und Weltverständnisses gestützt, woraus sich weiter auch die grundhafte Bedeutung des menschlichen Religionsgedankens für die geistige Selbstentwickelung des Menschen ergibt. Diese Entwickelung ist indeß, obschon eine Entwickelung am Welt- und Gottesbewußtsein, doch eigentlichst nur eine Entwickelung des inneren Menschen selber, in dessen seelischen Leben sich die beiden Wirklichkeiten, jene Gottes und der Welt, auf die der Beschaffenheit des menschlichen Wesens entsprechende Weise reflectiren und es hiedurch zu seiner Selbstentwickelung sollicitiren; und so gelangen wir zu dem eigentlichen Kern des seelischen Entwickelungsstrebens, der zur dritten Hauptform des menschlichen Bewußtseins in wesentlicher Beziehung steht, und dieselbe als specifische Signatur seiner Vorgänge vorweist, indem die gesammte immanente Seelenentwickelung ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes ist, als eine Ueberführung und Umsetzung des menschlichen Selbstgedankens in seine lebendige Wirklichkeit im selbstbewußten Denken, Wollen und Empfinden.

§. 15.

Das seelische Leben des Menschen ist durch die Gedanken und Vorstellungen des Menschen bedingt, welche theils unwillkürlich in der Seele aufwachen, theils aber ein Product freier, selbstthätiger Erzeugung und Bildung sind. Aus der Verschmelzung beider Arten von Gedanken und Vorstellungen resultirt eine dritte Art derselben, die den individuellen Grundton eines bestimmten menschli-

chen Gedanken- und Vorstellungslebens constituirt und die Grundlage der dem bestimmten Einzelmenschen geläufigen Urtheile, Entschließungen und Handlungen zu bilden pflegt. Das Denk- und Vorstellungsleben des Menschen steht im engsten Zusammenhange mit dem Empfindungs- und Gefühlsleben des Menschen, und zwar so, daß wie im unwillkürlichen Vorstellen und Denken das natürliche oder unwillkürliche Empfinden und Fühlen, so umgekehrt in der selbstthätig erzeugten Gefühls- und Empfindungsweise das selbstthätig erzeugte Vorstellen und Denken sich reflectirt. Jedes Vorstellen, Denken und Erkennen ist von bestimmten, wenn auch so leisen Gedanken, Stimmungen und Gefühlen über den Werth oder Unwerth des Objectes der Vorstellung oder des Gedankens begleitet; bei Gegenständen aber, welche das selbstische Interesse des Menschen in Mitleidenschaft ziehen, beschränkt sich die Seelenstimmung nicht auf ein einfaches Gefallen oder Mißfallen am Objecte, sondern steigert sich zum Acte des Begehrens oder Verabscheuens, dessen Intensivität und Dauer durch die Stärke und Tiefe des empfangenen Eindruckes bedingt ist.

Alles Begehren zweckt auf Befriedigung ab. Der menschlichen Seele ist ein urhaftes Begehren eingeboren, welches in ihrem tiefsten, innersten Wesen begründet ist, aber eben deßhalb der Seele nur in so weit und insofern, als sie sich selbst erkennt und versteht, bewußt und verständlich wird. Nun liegt es im Wesen der menschlichen Entwickelung, daß der Mensch zur klaren und vollkommenen Erkenntniß dessen, was für ihn das Höchste und das Tiefste ist, nur durch eine Reihe von Mittelstufen durchdringt; demzufolge wird ihm auch jenes tiefste, urhafte Begehren seiner Seele und der Gegenstand desselben weit später klar werden, als jedes andere Begehren, das ihm von Natur aus eigen, oder sonst auf irgend eine Art in ihm geweckt worden ist. Die Entwickelung der menschlichen Begehrungen folgt der Ordnung der menschlichen Lebensentwickelung; und wie in dieser allenthalben das Leiblich-Sinnliche als Basis und Substrat des Seelisch-Geistigen zuerst sich bildet und entwickelt, so gehen auch die leiblich-sinnlichen Begehrungen, die als solche nicht einmal in der Seele selber, sondern in der durch das Wirken der Seele causirten sinnlichen Lebendigkeit wurzeln, dem Erwachen der

geistig-seelischen Begehrungen voraus. Der leibliche Nahrungstrieb ist vom Anfange her vorhanden, der geistige Lerntrieb und seelische Assimilationstrieb wacht erst später auf; der seelische Schaffenstrieb tritt erst auf Grund und theilweise auch im Zusammenhange mit der geschlechtlichen Vollreife in volle und lebendigste Activität; die allmälich eintretende leibliche Kraftabnahme und Ermüdung des späteren Lebensalters weckt in der Seele das Bedürfniß, in die Ruhe eines höheren geistigen Friedens sich zu versenken, dessen lautere, ungehemmte Fülle, wie dem Menschen auf die vielfältigste Art sich erprobt, im irdischen Zeitleben sich nicht biete.

Eben dieser Friede aber, in welchem die des irdischen Ringens müde Seele letztlich zu ruhen wünscht, dieser Friede in seiner ungehemmten Fülle ist der Zielpunkt jenes urhaften seelischen Begehrens, und dieses Ziel schwebt, wenigstens dunkel, Vielen vielleicht völlig unverstanden, dem Menschen in allen seinen übrigen Begehrungen vor, die, soweit sie edel sind und im ewigen Wesen des Menschen wurzeln, in dasselbe aufgenommen sein und in ihm ihre vollkommene Erfüllung finden müssen. In einer vollkommenen Befriedigung des seelischen Menschen wird demzufolge mit dem tiefsten Geistesfrieden sich die reichste und vollkommenste geistige Erfüllung und der höchstgesteigerte Grad freiwaltender seelischer Schaffenslust vereinen, und aus diesen beiden, aus der vollkommenst erfüllenden geistigen Bereicherung und aus der ungehemmten Lust des thätigen Schaffens wird jenes unsterbliche Freudenleben sich entwickeln, in welchem die Seele sich vollkommen befriedet fühlt. Sofern sie aber jede der ihr wesentlich eigenen Thätigkeiten zu üben und vollkommenst zu üben fähig sein soll, wird sie auch des Leibes nicht entrathen können, dessen lebendige und lebendigmachende Form zu sein zu ihrem Wesen gehört, und unter dessen wesentlichem Mitantheil ihr eigenes Leben sich in sich selbst vermittelt.

Dem Gesagten zufolge ist vollkommene Selbstentwickelung und Selbsterfüllung das von der Seele urhaft begehrte Ziel, und die (theilweise unbewußte) Reflexion auf dieses Ziel wiederscheint allenthalben in der zeitlichen Entwickelung ihres bewußten, selbstthätigen Lebens. Der Unterschied der mannigfaltigen und verschiedenen Lebensstrebungen der einzelnen Menschen besteht nur in der unter-

schiedlichen Art und Richtung, in welcher diese seelische Selbsterfüllung und die an sie geknüpfte Selbstbefriedigung gesucht wird. Wo das Gottesbewußtsein nicht geweckt ist, oder an Lebendigkeit und Stärke vom Weltbewußtsein überwogen wird, wird der Mensch immer in der Richtung auf das Weltliche und Irdische seine absolute Befriedigung suchen, und diese consequenter Weise in den Bereich der irdischen Zeitlichkeit eingränzen. Wo aber das Gottesbewußtsein in seiner ganzen und vollen Macht lebendig ist, wird die Richtung auf das Ueberzeitliche und Ueberweltliche die überwiegende sein, und die Richtung auf das Irdisch-Weltliche in sich aufgehoben tragen und nach sich bestimmen. Eine solche Macht und Lebendigkeit aber, die den Menschen in gewissem Sinne über sich selbst erhebt, hat der menschliche Gedanke nicht aus sich selbst; demnach bekundet jene lebendige Macht des Gottesgedankens, die den Menschen über sich selbst erhebt, und seinem Streben die Richtung auf das Ueberzeitliche und Ueberweltliche gibt, eine lebendige Präsenz Gottes im Menschen, kraft welcher der im zeitlich-irdischen Menschen gebundene und über sich selbst nicht vollkommen klare Urwille der Seele zu sich selbst befreit und selbstmächtig gemacht wird. Da nun aber jener urhafte Wille in gewissem Sinne die Seele selber ist und als mit ihr identisch gesetzt werden kann, so ist die Befreiung desselben zu sich selber und Einrückung desselben in seine Selbstmacht eine Erhebung und Einrückung des Menschen in sein wahres Selbst und die Hervorgeburt desselben aus dem seelischen Leben, welches damit dem Wechselspiele antagonistischer Triebe entrückt einen gottgefesteten centralen Halt in sich gewinnt. Sein absoluter Halt kann natürlich nur Gott selber sein, in dessen Kraft das seiner mächtig gewordene Selbst sich zur gottgedachten Idee seines Seins und Daseins vollenden soll.

§. 16.

Das immanente Ziel der seelischen Entwickelung ist die Hervorbildung des menschlichen Selbst, in dessen vollkommener Ausgeburt das menschliche Wesen sich in und aus sich selbst vollenden soll. Der Mensch ist von Natur aus eine Selbstheit kraft seiner

Seele, die als selbstiges Princip im Menschen thätig ist, und als solches sich in der durch sie und nach ihr gestalteten Leiblichkeit des Menschen darstellt; die äußere Menschenerscheinung ist durch sich selber die natürliche Darstellung der menschlichen Selbstheit, die durch das Zusammensein der selbstigen Seele mit dem von ihr durchdrungenen, gehaltenen und getragenen Leibe coefficirt wird. Diese Art von Selbstheit aber, die von Natur aus besteht, ist nur die natürliche Unterlage einer höheren Art von Selbstsein, das die Seele in sich selbst, in ihrem immanenten geistig-sittlichen Leben zu entwickeln hat, und als selbstthätig erzeugte und geformte innere Gestalt des Menschen vom äußeren Menschen sich abscheidet, und den unsichtbaren, unzerstörbaren inneren Menschen constituirt, dessen Wesen und Leben im Gottes- und Weltgedanken sich mit sich selber vermittelt. Diese Vermittelung ist aber, soferne der innere Mensch sich abermals in einen geistigen und sinnlichen Menschen scheidet, eine doppelseitige verschlungene, indem einerseits die aus dem in Religion umgesetzten Gottesbewußtsein geschöpften Anregungen mit dem Herzen und Gemüthe auch den inneren seelischen Menschen nach sich ziehen und über sich erheben sollen, andererseits aber die durch die Sinne dem Menschen vermittelte Kunde von der sinnlich-irdischen Welt in ein geistiges Verständniß derselben sich umsetzen soll. So soll, während der Mensch des sinnlich recipirten Weltdaseins im Denken geistig Herr wird, umgekehrt Herz und Sinn in ihm der geistig ihn ergreifenden Macht des religiösen Gedankens zu eigen werden, und aus der in seinem seelischen Leben sich vollziehenden Wechseldurchdringung des kosmischen und religiösen Elementes und Bewußtseins soll die ächte, geistig tiefe und sittlich wahre Selbstbewußtheit des seelischen Innenmenschen sich erzeugen, der in Kraft seines innerlich geweckten und gehobenen Lebens in seinen wahren Ort eingerückt sich ebenso Gott zu eigen, wie seiner zeitlich-irdischen Daseinsbedingungen geistig-sittlich mächtig fühlen soll. Das wahre geistige Selbst des Menschen ist demnach der seiner selbst und seiner zeitlich-irdischen Wirkungssphäre in Gott mächtig gewordene innere Mensch, der bis auf einen bestimmten Grad und in einer bestimmten Art auch den äußeren Menschen in seiner Gewalt haben wird, so weit ihm nämlich dieser nicht schon vom Anfang her und für

alle irdische Zeit vermöge einer schon im ersten Lebensanfang begründeten Disproportionalität zwischen Seelischem und Körperlichem, Geistigem und Sinnlichem entfremdet ist.

§. 17.

Der Mensch ist eine persönliche Wesenheit und weiß sich als Person und persönliche Selbstheit kraft des in seinem geistigen Leben und Streben, Denken und Fühlen allenthalben durchschlagenden Selbstgedankens, der auf ein unmittelbares Wissen um sich selbst, und Innewerden seiner selbst als bewußten und selbstbewußten Subjectes aller seiner Gedanken und Gefühle, Begehrungen, Entschließungen und Handlungen, Zuständlichkeiten und Leidenheiten gestützt ist. Der Mensch besitzt in dieser Art von Bewußtsein das unmittelbare Zeugniß für die Personalität und persönliche Realität seines Daseins. Von diesem Wissen um das persönliche Selbstsein ist aber die actuelle Bethätigung desselben (des persönlichen Selbstseins) zu unterscheiden, die darin besteht, daß der Mensch sich durch sich selber in bewußtem Denken und Handeln als selbstige Persönlichkeit und persönliche Selbstheit setzt und geltend macht. Daß er als solche sich setze, ist im tiefsten Wesen der Seele begründet, die bei ihrem ersten Eingehen in den Keim des stofflichen Leibesgebildes sich als selbstiges Princip zu bethätigen beginnt und durch sich selber und ihr Einwohnen das entstandene neue Menschengebilde zu einem selbstigen Wesen macht. Und zwar geht sie als actives Princip der Selbstigkeit in das erzeugte Menschengebilde ein, sie macht es durch ihre Gegenwart und durch ihr Wirken selbstig; Dasein und Wirken des selbstigen Principes sind in Hinsicht auf das, was durch Beides erwirkt werden soll, in Hinsicht auf das selbstige Sein des Menschen unzertrennlich mit einander verknüpft, die Gegenwart des selbstigen Principes im Menschenwesen ist eine active, lebendige Gegenwart, die durch ihre Activität das Selbstsein und Personsein des Menschen macht. Die Seele könnte aber das Personsein des Menschen nicht machen, wenn sie nicht in sich selber Person wäre; darum muß sie sich auch unabhängig von ihrer Beziehung zu dem ihr eignenden Leibe als selbstiges Princip bewähren können, und dieß um

so mehr, da ihr der irdische Leib nicht dauernd eignet und somit der Leib überhaupt nicht das absolute Medium ihrer persönlichen Selbstdarstellung sein kann. Die Seele ist selbstig und persönlich kraft ihres Vermögens, sich aus sich selbst heraus zu bestimmen und als Bestimmendes zu setzen, ohne daß ihr Sein und Wesen in den Acten und Wirkungen des Handelns, zu denen sie sich bestimmt, aufginge. Dieses ihr Vermögen, wirkend aus sich herauszutreten, ohne in den Acten oder Producten dieses ihres Wirkens aufzugehen, setzt eine Intensivität und Innerlichkeit ihres Wesens voraus, die auf einen über alle nöthigenden Determinationen von Innen und Außen hinausgestellten innerlichen Wesensgrund hinweist. Die Seele ist demzufolge ein Wesen, welches wenigstens dem anfänglichen Vermögen nach eine unerschöpfliche Reihe von Selbstbestimmungen in sich trägt. Sie ist sohin der Möglichkeit nach, was Gott in absoluter Wirklichkeit ist — die Potenz der absoluten Selbstbestimmung. Da Gott die Macht der absoluten Selbstbestimmung in absoluter Wirklichkeit ist, die jede andere Wirklichkeit der gleichen Art im Voraus ausschließt, so kann die seelische Vermöglichkeit der absoluten Selbstbestimmung nur als eine relative gedacht werden, die in der lebendigen Relation zum allbestimmenden absoluten Wirkungsgrunde sich zu actualisiren hat, und außerdem entweder sich nicht actualisirt, oder im Bestreben sich zu actualisiren, sich schließlich in ihr Gegentheil verkehrt und bei einer völligen unfreien Gebundenheit anlangt. Damit ist nun unmittelbar schon gesagt, daß die relativ bedingte menschliche Persönlichkeit nur in Gottes Macht sich absolut verwirklichen könne, wie sie denn vom Anfange her in Gott selber ihre absolute Wirklichkeit hat oder vielmehr er selber als absolute Urform alles Geschaffenen die absolute Wirklichkeit dessen ist, was die selbstige Menschenseele durch sich darstellt und in sich und in dem durch sie beseelten und getragenen Menschenwesen verwirklichen soll, soweit dieß überhaupt von ihrem Wirken und ihrer Wirkungsmacht abhängt.

§. 18.

Persönlichkeit, im allgemeinsten Sinne verstanden, ist Selbstdarstellung der bewußten Ichheit. Ichheit bedeutet ein des Selbst-

denkens und Selbstwollens fähiges Seiendes; sich als solches mit Bewußtheit darstellen, heißt sich als Person darstellen. Der Mensch ist von Natur aus Person, zu einer specifischen Repräsentation seines persönlichen Wesens und Charakters kommt es aber erst von dem Momente an, wo er sich als persönliches Wesen fühlen lernt, und die Energie des Selbstdenkens und Selbstwollens in ihm aufwacht. Die Selbstbethätigung des persönlichen Wesens und Charakters des Menschen hat also einen vorwiegend ethischen Charakter und ist im selbstbewußten Denken und Wollen begründet; insofern steht sie der Sache und der Zeit nach als ein Mittleres und Vermittelndes zwischen jenem natürlichen Personsein, das sich durch die unbewußt waltende Kraft der Seele im Menschen auswirkt, und zwischen der absoluten Vollendung des persönlichen Selbst in Gott, die in Gottes Macht sich vollführt; so daß wir demnach eine dreifache Entwickelungsstufe des persönlichen Menschenseins zu unterscheiden haben, und dieser dreifachen Stufe entsprechend auch ein dreifaches Wirkungsprincip — auf der ersten Stufe die Seele als natürliches Formprincip, das im Gestalten des Leibes zugleich sich selbst formirt, auf der zweiten Stufe die Seele als selbstbewußtes Denk- und Willensprincip, als Energie des Selbstdenkens und Selbstwollens, die im geistig-sittlichen Charakter und in der seelischen Individualität des Menschen sich ausprägt, auf der dritten Stufe die dem individuellen Menschenwesen attemperirte göttliche Wirkungsmacht, von der das seelische Leben durchdrungen werden, und in deren Kraft einst der ganze Mensch vollendet werden soll. Wie das Werk und Wirken des seelischen Principes auf der ersten Stufe jenem auf der zweiten Stufe zum Substrate zu dienen hat, so das gemeinsame Werk und Wirken Beider, das im Grunde nur jenes der Einen Seele ist, der Wirkungsmacht des göttlichen Vollenders, der in der Vollendung des persönlichen Menschenseins sein eigenes Sein und Wesen abgestalten will, und als absolute Personalität die absolute Form der persönlichen menschlichen Selbstigkeit in sich aufgehoben trägt.

Der Mensch ist von Natur aus Person, und soll sich im selbstthätigen Denken und Wollen als selbstig und persönlich Wollenden affirmiren. So lange ein Anderer in ihm denkt und durch ihn will, ist er noch nicht vollkommen selbstig geworden. Nun besteht

wol die geistige Vollendung des Menschen darin, daß sein Denken und Wollen ganz in jenes Gottes übergehe und Gottes Gedanke und Wille unbedingt des Menschen eigener Wille und Gedanke werde; daraus folgt aber nicht, daß der Mensch nie vollkommen selbstig werden könne, sondern nur, daß er einzig in der unbedingten Selbsthingabe an die ihn innerlich erleuchtende und klärende Wirksamkeit Gottes, die Gott selbst ist, zum vollkommenen Selbstsein gelangen könne, und dieses nicht ein absolutes Selbstsein, sondern zufolge dessen, daß es eine gottgewirkte Zuständlichkeit ist, eben nur eine absolute Affirmation der unbedingten Selbstheit Gottes sein könne.

Das geistige Selbstsein des Menschen besteht darin, daß er das ihm vom Anfang an natürliche oder ihm natürlich gewordene Denken und Wollen als geistige Selbstthat setzt und in diesem Denken und Wollen so zu sagen sich selber setzt. Es ist diese Selbstsetzung eine, so zu sagen, geistige Selbstthervorbringung der seelischen Ichheit aus ihrem latenten Grunde, eine geistige Wiedersetzung der real schon existenten und mit der selbstigen Menschenseele als lebendiger Potenz von selber schon gegebenen Ichheit, deren Existenz im menschlichen Ichgedanken sich bezeugt. Aber nicht dieser, die Acte und Zustände der Seele begleitende Ichgedanke, sondern die Bethätigung des seelischen Ich als Selbstmacht ist es, wodurch und worin das seelische Ich sich selber im geistigen Sinne activirt und geistig gleichsam wiedersetzt d. i. in einem höheren Sinne setzt, über sein bloßes Naturdasein oder gegebenes Dasein sich erhebt, um sich als geistige Macht zu setzen, und alles dieser Macht Unterstellte geistig zu bestimmen, zunächst das eigene geistig-seelische Sein des Menschen, weiter sodann dasjenige, was der Wirkungsmacht des geistig-seelischen Menschen unterstellt ist, nämlich die Kräfte seines Leibes und das sinnliche Trieb- und Empfindungsleben desselben, und ferner auch die äußere Wirklichkeit, in deren Kreise der Mensch lebt, schafft und wirkt. Am freiesten ist der Mensch im Bereiche seiner verborgenen Innerlichkeit; das an dieser Stätte sich vollziehende Thun und Handeln des Menschen ist am meisten in seine Macht gegeben, obschon nicht unbedingt, da sein Denken und Wollen und die demselben immanenten Nothwendigkeiten für ihn etwas Gegebenes sind, in welchem sich die seinem seelischen Wesen gegebene Urbestimmtheit

ausdrückt. Allerdings soll diese Urbestimmtheit in freie Selbstbestimmung übergehen, ist aber dann erst vollkommen in dieselbe umgesetzt, wenn der Mensch die gottgedachte Idee seines Wesens vollkommen actualisirt hat und sein seelisches Wesen in seinen göttlichen Ort eingerückt ist. Daraus folgt aber zugleich, daß er nur in der Macht eines Höheren sich selbst wahrhaft und vollkommen in seiner Macht hat, und die vollkommene Selbstmächtigkeit seines Denkens und Wollens ist somit nur ein Zeugniß des in seinem inneren Denken und Leben vollkommen machtgewordenen Denkens und Wollens Gottes. Von einer Selbstmächtigkeit des menschlichen Denkens und Wollens kann sonach nur in Bezug auf dasjenige, was demselben unterstellt ist, und soweit es ihm unterstellt ist, die Rede sein. Hat der innere Seelenmensch sich selbst von Natur aus nicht in seiner absoluten Gewalt, so wird er nichts, selbst das nicht, was seiner Natur nach unter ihm steht, absolut aus sich beherrschen, sondern nur, soweit dieß ihm von Natur aus verliehen ist oder nachfolgend von Gott (d. i. durch Gnade) verliehen wird. Gegenstand eines unmittelbaren natürlichen Besitzes ist nur die eigene Person; dieser unmittelbare natürliche Selbstbesitz muß aber durch das geistig-sittliche Handeln des Menschen actualisirt und behauptet werden, und vermag einzig in Gottes Kraft zum vollkommenen persönlichen Selbstbesitze zu werden. Aehnlich verhält es sich mit den Außendingen der sichtbaren Welt, zu welchen der Mensch durch Vermittelung seiner sinnlichen Leiblichkeit in Beziehung tritt. Ist er seines Leibes nicht vollkommen Herr, so wird er um so weniger die Außendinge, auf welche er mittelst seiner leiblichen Kräfte wirkt, seinem Willen und Machtgebote vollkommen zu unterwerfen vermögen, sondern nur so weit als seine Kraft reicht. Seine Kraftüberlegenheit über die sichtbare Außenwelt ist hauptsächlich auf seine Verstandeseinsicht gegründet; demnach wird er die sinnliche Außenwelt nur in so weit zu beherrschen vermögen, als seine Verstandeskräfte, und mit diesen sein Geschick, die Kräfte der Natur dem Gebote seines Willens dienstbar zu machen, entwickelt sind. Diese Herrschaft seines Willens über die Außendinge bleibt jedoch immer eine bloß äußerliche, eine innerliche Bewältigung und Aneignung derselben ist ihm nur im Denken möglich; diese Art von Herrschaft

ist aber auch für den vergänglichen Zeitmenschen die edelste und würdigste, die zugleich durch sich selbst bekundet, daß der Mensch wenigstens der Möglichkeit nach die Kraft einer geistigen innerlichen Beherrschung der Dinge in sich trage, und diese vorläufig nur unvollkommen in der Macht des Denkens geübte Herrschaft vollkommen und in der Macht seines geistig-seelischen Willens üben werde, wenn der in seinen göttlichen Ort eingerückte innere Seelenmensch in seinen vollkommenen Selbstbesitz, und damit auch in die Möglichkeit, das seinem Selbstwillen Unterstellte vollkommen zu besitzen und zu beherrschen, eingerückt sein wird.

Wir haben im Vorstehenden den Personsbegriff als Bestimmtheit des Menschen in der Ganzheit seines Wesens genommen, und faßen das actuelle Persönlichsein des Menschen als actuellen Selbstbesitz des Menschen in der Gesammtheit seines Wesens. Dieser Selbstbesitz kann freilich im irdischen Zeitleben immer nur ein unvollkommener sein; der zeitliche Selbstbesitz des Menschen beschränkt sich zumeist darauf, ein geistig-ethischer zu sein, vollkommen hat der Mensch zeitlich nur sein Wollen, soweit es ein willkürliches ist, in seiner Macht. Demzufolge ist es sehr erklärlich, daß die Erörterungen der Persönlichkeitsfrage zumeist mit der Idee des selbstbewußten und selbstwollenden Ich in Verbindung gebracht werden, und die sinnliche Leiblichkeit hiebei nicht so sehr als äußere Darstellung, denn vielmehr nur als Instrument und Vehikel des selbstthätigen inneren Seelenwesens zur Sprache kommt. Ein vielverdienter philosophischer Forscher der Gegenwart, J. Sengler, hat sich von dieser Beengung frei zu erhalten gewußt, vorläufig indeß in seinen öffentlichen Kundgebungen sich auf die metaphysische und erkenntnißtheoretische Seite der Persönlichkeitsfrage beschränkt, d. h. diese Frage nach ihrem Zusammenhange mit erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Problemen erörtert, ohne auf die speculative Anthropologie als solche einzugehen, daher sich auch vor der Hand nicht zuversichtlich sagen läßt, wie sich eine von seinem Standpuncte zu unternehmende Durchführung der menschlichen Personsidee im Einzelnen gestalten möchte. Er hat es allerdings an Andeutungen hierüber nicht fehlen lassen, die indeß mehr auf den Begriff des menschlichen Ich, als auf jenen der menschlichen Person gehen, und mehr darnach angethan sind, auf den das gesammte Menschenwesen tragenden Grund zurückzuleiten, als die von jenem Grunde ausgehende Verpersönlichung des gesammten Menschenwesens aufzuzeigen. Den letzteren Punct anbelangend, hat sich Sengler bisher auf Angaben über den geistig-ethischen Selbstverwirklichungsprozeß des Menschen, des Einzelmenschen sowol wie der gesammten Menschheit, beschränkt, so daß man seine Philosophie nach den bisher veröffentlichten Arbeiten Sengler's unter die drei Abtheil-

ungen Erkenntnißtheorie, Metaphysik, Ethik bringen kann. Was er in seiner Schrift über die Idee Gottes (Bd. II, S. 445—451) über den Entwickelungsproceß des zeitlichen Menschenwesens beibringt, hat zum Zwecke zu zeigen, wie der Mensch zum Menschen im vollen Sinne des Wortes sich entwickelt. Daß diese Entwickelung im individuellen Menschen auch eine individuelle sei, versteht sich hiebei von selber und wird von Sengler ausdrücklich hervorgehoben; indeß nicht um das individuelle Sein als solches, sondern um das allgemein Menschliche und dessen Ausgeburt handelt es sich in der von Sengler gegebenen Darstellung des menschlichen Selbstentwickelungsprocesses; nicht die Verwirklichung des Personscharakters, sondern die Verwirklichung der Idee des Menschen als solchen ist der von Sengler in's Auge gefaßte Zielpunct seiner Entwickelungen. Die Seele, sagt Sengler, sucht das eigentliche Wesen, den Begriff des Menschen hervorzubringen, um dann als solches ihrem Begriffe gemäß zu wirken. Zu diesem Wirken gehört es, daß sie auch ihren eigenen Begriff, den Geist hervorbringt; aber nur den Geist an sich. Dieser muß sich daher durch sich selbst verwirklichen. Der Geist ist das an sich naturfreie Princip. Aber weil er nur an sich naturfrei ist, muß er sich erst selbst als Geist entwickeln, und zunächst das ihm Fremde an, in und außer sich überwinden; das Zweite ist, daß er die geistig-sittlich überwundene und in Besitz genommene sinnlich erscheinende Welt in und aus ihrem ewigen Grunde, aus der übersinnlichen Welt erfaßt, und beide in Uebereinstimmung, Einheit zu bringen sucht. Der Geist — erklärt Sengler anderwärts (Fichte's philosoph. Zeitschr. Bd. 48, S. 205; vgl. auch Bd. 45, S. 1 ff., 204 ff.; Bd. 49, S. 33 ff.) — erscheint und offenbart sich nur mittelst der Seele, diese aber ist geistige, in den Geist erhobene Seele, der Geist selber in seiner Erscheinung. Von Seele und Geist verschieden ist das Ich, welches die höchste Form des persönlichen Wesens, der persönlichen Individualität, und so Grund der Seele und des Geistes als der Principien der Natur des persönlichen Wesens ist. Es entwickelt sich das Ich in seiner Selbstvermittlung als persönliche Individualität, Persönlichkeit in der Form des Bewußtseins und in der Form der Subject-Objectivität und in der durch sie vermittelten Form der Ichheit, in der Form des Selbstbewußtseins. Das Ich ist durch die Substanz, Individualität, Persönlichkeit, Subjectivität vermittelt (Fichte'sche Zeitschr. Bd. 45, S. 9 f.), es hat in ihnen seine Phänomenologie, und nimmt sich und durch sich diese seine Vermittelung als Selbstvermittelung in Besitz, um in und mit ihr zu erscheinen. In welcher Weise Sengler vornehmlich mit dem Ichgedanken sich beschäftigte, ist aus dem lehrreichen Abschnitte seiner Erkenntnißlehre (Heidelberg, 1858) Bd. I, S. 408—588 zu entnehmen, wo eine Ableitung der Erkenntnißvermögen und Erkenntnißformen aus dem Ich vorgeführt und damit an die Lösung eines Problems gegangen wird, welches die neuere Philosophie immer nur postulirte, ohne es je förmlich in Angriff zu nehmen. Wir glaubten diese freilich nur sehr oben-

hin lautenden Bemerkungen über Sengler's bedeutsame Leistungen nicht unterlassen zu sollen, weil er durch seine Arbeiten, wie nicht ein anderer zeitgenössischer Forscher, der Inangriffnahme und Ausführung einer auf speculativen Fundamenten ruhenden christlich-philosophischen Anthropologie vorgearbeitet hat, und unter den drei Männern, welchen L. Schmid in seinen „Grundzügen einer Einleitung in die Philosophie" (Gießen, 1860) eine umständliche Besprechung widmete, jedenfalls derjenige ist, aus dessen Leistungen sich der unmittelbarste Gewinn und die intensivste Anregung für eine christlich-philosophische Forschung schöpfen läßt. Wir glaubten diese Erwähnung hier um so mehr schuldig zu sein, da sich uns in den einleitenden Partien dieses Buches keine geeignete Stelle zur Hervorhebung der verdienstreichen Leistungen Sengler's darbot. Eine umfangreichere Besprechung würde ihm in einer Geschichte der neuzeitlichen christlichen Religionsphilosophie oder Metaphysik zufallen müssen.

§. 19.

Der Mensch ist von Natur aus Person; sein Personsein entwickelt sich aber in einer Stufenfolge von Momenten, und erst der vollendet entwickelte Mensch ist auch vollendete Persönlichkeit. Ehe der Mensch sich als selbstige Persönlichkeit denkt, fühlt er sich als solche, und der persönliche Selbstwille, der aus diesem Gefühle spricht, hat gleich allen anderen Gefühlen seinen Sitz im Herzen, das somit als die erste und unmittelbare, gleichsam natürliche Form und Gestalt der menschlichen Selbstigkeit bezeichnet werden muß. Der Selbstwille des Herzens spricht sich in der Form des persönlich interessirten Begehrens aus, und unterscheidet sich dadurch vom geistigen Selbstwillen als einem in der Allgemeinheit des geistigen Lebens vermittelten Begehren, das nicht dem Interesse der Person, sondern einer Idee dienstbar ist, und für diese mit der Energie des persönlichen Selbstwollens einsteht. Obschon diese Form des persönlichen Wollens im Verhältniß zur ersteren die höhere, geistigere und geläutertere ist, so ist sie doch durch sich allein nicht schon die Gestalt der vollendeten Persönlichkeit selber; diese ist erst dann vorhanden, wenn die gesammte geistig-leibliche Persönlichkeit, wenn Herz und Seele des Menschen mit allen persönlichen Gefühlen und natürlichen Begehrungen desselben in die Form jenes geistigen, d. i. in der Allgemeinheit der Idee vermittelten Selbstwollens hineingenommen und durch dieselbe bestimmt sind. Daß dieß im irdischen Zeitleben

des Menschen nur in der Form der sittlichen Selbstbestimmung vollziehbar sei, ist schon erinnert worden; sofern nun, und insoweit als die für den Menschen gegebene zeitliche Beschaffenheit seines Wesens von seinem geistigen Selbstwillen und von der Macht seiner sittlichen Selbstbestimmung unabhängig besteht, liegt auch eine vollkommene Adäquirung seines zeitlich erscheinenden Wesens mit der Idee seines persönlichen Selbst außer dem Bereiche seines Könnens. Er kann sich innerlich in der Kraft eines Höheren über sich selbst erheben, er kann diese Erhebung durch sittlich-heroische Thaten auch nach Außen bekunden; aber er ist unvermögend, das, was er innerlich ist oder zu sein strebt, in der von seinem sittlichen Selbstwillen unabhängigen Erscheinung seines zeitlichen Selbst zum adäquaten Ausdrucke zu bringen — die Idee des menschlichen Selbst ist im irdisch-zeitlichen Dasein nicht vollendbar.

§. 20.

Der Mensch soll seiner Idee nach sich als das lebendige Bild dessen darstellen, dessen Form er an sich trägt. Die Urform des Menschen als selbstiger Persönlichkeit kann nur derjenige sein, der die absolute Selbstheit in Person ist — und dieß ist Gott als absoluter Geist, d. i. als absolut in sich gesammeltes Sein, das als solches seiner vollkommen mächtig und selbstherrlich, sich durch sich selbst und alles Andere nach sich bestimmt. Demnach muß alles Andere außer dem absoluten Geiste auf irgend eine Weise die Bestimmtheit desselben an sich tragen; zunächst schon einmal in so weit, als diese Bestimmtheit den Ausdruck der absoluten Selbstherrlichkeit Gottes an dem was außer und unter Gott ist, zur Erscheinung bringen soll. Da aber die göttliche Selbstherrlichkeit vom göttlichen Wesen sich nicht trennen läßt, so muß in jenem Ausdrucke sich auch die Herrlichkeit des göttlichen Wesens reflectiren; alles Geschaffene muß auf irgend eine Weise die Form des göttlichen Wesens, das die absolute Form aller Dinge ist, an sich tragen. Dieß drückt sich dadurch aus, daß alles Seiende, so weit es wirklich ist, Form hat; aber nicht Alles, was Form hat, ist selber Form, wie es Gott ist, der als Urform alles Seienden 'die absolute' und absolut

lebendige Form ist, und als solche sich in sich selber reflectirt und formirt. Auch die menschliche Seele ist eine selbstige, d. i. unabhängig vom Leibe bestehende und sich in sich selber reflectirende Form; sie ist demzufolge wesentlich Geist und ein lebendiges Bild der absoluten Form oder Gottes, dessen Sein nnd Wirken sie innerhalb der ihrem Sein und Wirken gezogenen Gränzen nachahmt. Da der absolute Geist seinem Begriffe zufolge nur Einer, und Gott dieser Eine ist, so kann die menschliche Seele nur relativer Geist sein, und auch als solchen nur in bedingter Weise sich darstellen, da sie, obschon selbstig und unabhängig vom Leibe bestehend, doch ihrem Begriffe zufolge an das Zusammensein mit dem von ihr beseelten Leibe gewiesen und durch dieses Zusammensein in ihrer eigenen Selbstentwickelung bedingt ist. Umgekehrt aber verleiht ihr das in ihrem Begriffe liegende Zusammensein mit einem von ihr beseelten und belebten Leibe die Möglichkeit, Gottes Sein und Wirken in jeder Weise nachzuahmen und nachzubilden, was ein leibloser Geist nicht vermag; so daß sie, obwol in ihrem Wirkungsvermögen die begränzteste aller geistigen Wesenheiten, doch innerhalb dieser ihr gewiesenen Gränzen unter allem Geschaffenen Gottes Bild am wahrhaftigsten darstellt. So weit sie sich als dieses lebendige Gottesbild auch im Leibe abdrückt und ausprägt, gestaltet sich auch die äußere sichtbare Menschenerscheinung zu einer lebendigen Repräsentation Gottes, aber nur in secundärer Weise und nur in so weit, als die Seele das Vermögen hat, in dem ihr eignenden stofflichen Leibe als bildende Macht durchzugreifen. Da sie ihn jedoch zeitlich nicht innerlichst zu fassen vermag, so kann sie sich in demselben nicht rein und vollkommen abprägen; trägt auch die äußere Menschenerscheinung unverlöschliche Züge jenes höheren Adels an sich, der den Menschen hoch über die anderen Lebendigen der Erde emporstellt, so ist sie doch zufolge dessen, daß in der relativen wechselseitigen Entfremdung von Seele und Leib der letztere aus seinem wahren Orte heraus gerückt ist, unzähligen vitiirenden Einflüssen preis gegeben, und der äußere sterbliche Sinnenmensch relativ auf eine gleiche Stufe mit den übrigen sterblichen Erdenwesen herabgesetzt, und nach dieser Seite betrachtet weit mehr ein Bild der zeitlichen Hinfälligkeit und sterblichen Vergänglichkeit, als der ewigen unsterblichen Gottheit.

§. 21.

Das gottebenbildliche Wesen des Menschen ist dem Gesagten zufolge im inneren unsichtbaren Wesen des Menschen zu suchen, und tritt in der zeitlichen Erscheinung desselben nur sehr unvollkommen nach Außen. Auch kann es nicht der durch die Seele gewirkten äußeren Erscheinung des Menschen, sondern nur der diese Erscheinung wirkenden Seele selber zukommen, specifisch Gottes lebendiges Bild darzustellen, dem Leibe aber nur dann und insoweit, als er die adäquate Verbildlichung des gottgeschaffenen Wesens der Seele darstellt. Das gottebenbildliche Wesen der Seele besteht darin, daß sie innerhalb der ihrem Sein und Wirken gezogenen Gränzen das göttliche Sein und Wirken lebendig nachbildet, zunächst als actives Formprincip des Leibes, weiter zufolge ihrer geistigen Selbstigkeit als active, subsistente, sich in sich selber reflectirende Form, in deren Selbstreflexion sich die Seele selber und alles Andere außer ihr geistig wiederspiegelt, und zufolge der in ihrem Wesen begründeten Möglichkeit ihrer Selbstverähnlichung mit dem absoluten Geiste und der absoluten Urform aller Dinge, in welcher sie ihr eigenes Urbild zu erkennen hat. Der menschliche Leib ist eine mikrokosmische Ineinsbildung des sichtbaren Weltganzen, welcher sich die Seele als eine höhere über den Bereich der sichtbaren Ordnung erhabene Form eindrückt und eingestaltet; dieses Handeln der Seele ist eine specifische Nachbildung der weltgestaltenden Wirksamkeit Gottes als absoluter Urform der Dinge und als absoluten Gestalters der sichtbaren Dinge. Wie ferner Gott als absolute Form die Formen aller Dinge in sich aufgehoben trägt und als absolute lebendige Form sie stetig in sich selbst producirt und in ihnen sich selbst und sein eigenes Wesen spiegelt, so trägt auch die Seele der Potenz nach die Form des Leibes und in ihr die Formen aller sichtbaren Dinge in sich aufgehoben und besitzt das Vermögen, diese Formen im lebendigen, durch den Leib vermittelten Contact mit den sichtbaren Dingen aus sich selbst hervorzuspiegeln; und in Kraft eines höheren Lichtes, als sie selber ist, vermag sie in jenen Spiegelungen die Abschattungen einer höheren überirdischen und übersinnlichen Welt zu erkennen, die ihrer Idee nach in Gott als absoluter Urform existirt, nebstdem aber so gewiß ihre eigene Wirklichkeit im Unterschiede

vom göttlichen Sein haben wird, als die Wirklichkeit einer irdisch-zeitlichen Abbildung auf die Existenz einer vorbildlichen himmlisch-geistigen Ordnung zurückweist und aus dieser sich erklärt. So gewiß aber die Seele den Gedanken einer urbildlichen ewigen Ordnung der Dinge in Gottes Gedanken faßt, postulirt sie auch ihre Erhebung und Reception in den Bereich jener Ordnung, und ihre Einrückung in den ewigen Ort der göttlichen Ideen, um in diese eingehend, die Dinge zu erkennen, wie Gott sie erkennt, und aus der absoluten Mitte des Seienden heraus sich den geistigen Besitz alles dessen, was sie zu denken fähig ist, zu vermitteln, und an der Wahrheit der Dinge sich vollkommen zu erfreuen. Damit begehrt aber die Seele nur ihre actuelle Verähnlichung mit Gott als der absoluten Form; schlummert ein solches Begehren in ihr, und kann sie den Gedanken desselben fassen, so muß sie auch die Erfüllbarkeit desselben als eine ihrem Wesen von Grund aus eignende Möglichkeit in sich tragen, und diese Möglichkeit ist die höchste absolute Bestätigung ihres gottebenbildlichen Wesens und Charakters.

§. 22.

Die actuale Verähnlichung der Seele mit Gott hat zu ihrer Voraussetzung eine göttliche Erfüllung der Seele, kraft welcher diese über sich selbst erhoben und in ein göttliches Denken und Fühlen hineinversetzt werden soll, woran sich sodann von selber auch ein mit dem göttlichen Wollen coincidirendes oder congruentes Selbstwollen der Seele anschließt. Die göttliche Erfüllung der Seele bedeutet ein gnadenvolles Eingehen Gottes in das Herz des Menschen, und ein Durchleuchtetwerden oder Eingehen des Geistes in Gott, so daß Gottes Geist, Licht und Wahrheit die lichte Atmosphäre des von Gott innerlichst zu durchdringenden menschlichen Selbstwesens bildet, und dieses ganz und gar durch Gott gehalten und getragen, gleichsam schwebend erhalten wird. Es ist dieß die der menschlichen Seele zugewendete Vollendungsthätigkeit Gottes, die, indem sie den Menschen in der Mitte seines Wesens, im Herzen, innerlichst faßt, nicht bloß auf die Seele als solche, sondern auf den ganzen Menschen gerichtet ist, wie ja die Seele schon ihrem Begriffe zufolge das Zusammensein mit ihrem leiblichen Lebenselemente fordert. Der

§. 21.

Das gottebenbildliche Wesen des Menschen ist dem Gesagten zufolge im inneren unsichtbaren Wesen des Menschen zu suchen, und tritt in der zeitlichen Erscheinung desselben nur sehr unvollkommen nach Außen. Auch kann es nicht der durch die Seele gewirkten äußeren Erscheinung des Menschen, sondern nur der diese Erscheinung wirkenden Seele selber zukommen, specifisch Gottes lebendiges Bild darzustellen, dem Leibe aber nur dann und insoweit, als er die adäquate Verbildlichung des gottgeschaffenen Wesens der Seele darstellt. Das gottebenbildliche Wesen der Seele besteht darin, daß sie innerhalb der ihrem Sein und Wirken gezogenen Gränzen das göttliche Sein und Wirken lebendig nachbildet, zunächst als actives Formprincip des Leibes, weiter zufolge ihrer geistigen Selbstigkeit als active, subsistente, sich in sich selber reflectirende Form, in deren Selbstreflexion sich die Seele selber und alles Andere außer ihr geistig wiederspiegelt, und zufolge der in ihrem Wesen begründeten Möglichkeit ihrer Selbstverähnlichung mit dem absoluten Geiste und der absoluten Urform aller Dinge, in welcher sie ihr eigenes Urbild zu erkennen hat. Der menschliche Leib ist eine mikrokosmische Ineinsbildung des sichtbaren Weltganzen, welcher sich die Seele als eine höhere über den Bereich der sichtbaren Ordnung erhabene Form eindrückt und eingestaltet; dieses Handeln der Seele ist eine specifische Nachbildung der weltgestaltenden Wirksamkeit Gottes als absoluter Urform der Dinge und als absoluten Gestalters der sichtbaren Dinge. Wie ferner Gott als absolute Form die Formen aller Dinge in sich aufgehoben trägt und als absolute lebendige Form sie stetig in sich selbst producirt und in ihnen sich selbst und sein eigenes Wesen spiegelt, so trägt auch die Seele der Potenz nach die Form des Leibes und in ihr die Formen aller sichtbaren Dinge in sich aufgehoben und besitzt das Vermögen, diese Formen im lebendigen, durch den Leib vermittelten Contact mit den sichtbaren Dingen aus sich selbst hervorzuspiegeln; und in Kraft eines höheren Lichtes, als sie selber ist, vermag sie in jenen Spiegelungen die Abschattungen einer höheren überirdischen und übersinnlichen Welt zu erkennen, die ihrer Idee nach in Gott als absoluter Urform existirt, nebstdem aber so gewiß ihre eigene Wirklichkeit im Unterschiede

vom göttlichen Sein haben wird, als die Wirklichkeit einer irdisch-zeitlichen Abbildung auf die Existenz einer vorbildlichen himmlisch-geistigen Ordnung zurückweist und aus dieser sich erklärt. So gewiß aber die Seele den Gedanken einer urbildlichen ewigen Ordnung der Dinge in Gottes Gedanken faßt, postulirt sie auch ihre Erhebung und Reception in den Bereich jener Ordnung, und ihre Einrückung in den ewigen Ort der göttlichen Ideen, um in diese eingehend, die Dinge zu erkennen, wie Gott sie erkennt, und aus der absoluten Mitte des Seienden heraus sich den geistigen Besitz alles dessen, was sie zu denken fähig ist, zu vermitteln, und an der Wahrheit der Dinge sich vollkommen zu erfreuen. Damit begehrt aber die Seele nur ihre actuelle Verähnlichung mit Gott als der absoluten Form; schlummert ein solches Begehren in ihr, und kann sie den Gedanken desselben fassen, so muß sie auch die Erfüllbarkeit desselben als eine ihrem Wesen von Grund aus eignende Möglichkeit in sich tragen, und diese Möglichkeit ist die höchste absolute Bestätigung ihres gottebenbildlichen Wesens und Charakters.

§. 22.

Die actuale Verähnlichung der Seele mit Gott hat zu ihrer Voraussetzung eine göttliche Erfüllung der Seele, kraft welcher diese über sich selbst erhoben und in ein göttliches Denken und Fühlen hineinversetzt werden soll, woran sich sodann von selber auch ein mit dem göttlichen Wollen coincidirendes oder congruentes Selbstwollen der Seele anschließt. Die göttliche Erfüllung der Seele bedeutet ein gnadenvolles Eingehen Gottes in das Herz des Menschen, und ein Durchleuchtetwerden oder Eingehen des Geistes in Gott, so daß Gottes Geist, Licht und Wahrheit die lichte Atmosphäre des von Gott innerlichst zu durchdringenden menschlichen Selbstwesens bildet, und dieses ganz und gar durch Gott gehalten und getragen, gleichsam schwebend erhalten wird. Es ist dieß die der menschlichen Seele zugewendete Vollendungsthätigkeit Gottes, die, indem sie den Menschen in der Mitte seines Wesens, im Herzen, innerlichst faßt, nicht bloß auf die Seele als solche, sondern auf den ganzen Menschen gerichtet ist, wie ja die Seele schon ihrem Begriffe zufolge das Zusammensein mit ihrem leiblichen Lebenselemente fordert. Der

Begriff des Herzens, das die seelische selbstige Mitte des durch die Ineinsbildung von Geistigkeit und Leiblichkeit constituirten Menschenwesens constituirt, hat nur unter Voraussetzung der Integrität des menschlichen Wesens vollkommene Realität; das Herz als Sitz der seelischen Empfindung involvirt ein leibliches Organ als Fassung dieses Sitzes und als Stätte dieser Art von seelischer Innerung, die freilich als solche unkörperlich ist, aber einen natürlichen Ort hat und in der Trennung der Seele von dem Leibe diesen Ort begehrt. Allerdings kann die Seele, deren Ort Gott geworden ist, jenes leiblichen Ortes, wie des Leibes überhaupt entbehren, und trägt die Orte ihrer Sammlung in Gefühl, Gedanke und Entschließung in sich selber, in ihrer ausgebildeten geistigen Gestalt und Form; aber es soll ja nicht nur sie an der leiblichen Stätte des Herzens fühlend werden, sondern alle natürlichen Gefühle empfindender Wesen, die mit dem Menschen das Empfinden gemein haben, sollen in der menschlichen Herzensempfindung sich veredeln und vermenschlichen, und in dem gotterfüllten Herzen soll das Niederste, die sinnlich-natürliche Lebensempfindung und das sinnlich-irdische Lebensgefühl mit dem Höchsten, mit dem Nachfühlen der Gedanken, welche Gottes Herz in sich trägt, sich berühren und durchdringen. Das menschliche Herz ist die Stätte dieser Wechselberührung und Wechseldurchdringung, und insoferne ein Organ von centraler kosmischer Bedeutung; das menschliche Herz ist die Stätte, wo das göttliche Lieben und Zürnen, das großmüthige Erbarmen und Leid, aber auch die Freude und Seligkeit des Herzens Gottes specifisch nachempfunden werden soll — das Menschenherz ist seiner Idee nach eine geschöpfliche Projection und ein geschöpfliches Gegenbild des Herzens Gottes d. i. eine concrete Personification der Gedanken heiliger Güte und seligen Friedens, der Gott selbst ist. Es ist die Stätte, in welche Gott eingehen will, gleichwie umgekehrt der Geist in Gott eingehen soll; damit ist in Bezug auf das Verhältniß zwischen Gott und Seele ein wechselseitiges Sich-Fassen und Gefaßtwerden begründet, in welchem die Wechselbeziehung zwischen Gott und Creatur zu ihrem vollsten und erfülltesten Ausdrucke gelangen soll, wie er einzig im Verhältniß des Menschen zu Gott sich realisiren kann. Darum ist der Mensch das Weltwesen per eminentiam, und als solches die lebendige Verkno-

tung aller Gegensätze, welche das Weltdasein in sich faßt, und als deren persönliche Zusammenfassung der in Gott vollendete Mensch in jenes Verhältniß doppelseitiger Wechselbezogenheit zu Gott zu treten berufen ist.

§. 23.

Gott ist in seiner absoluten Geistigkeit die absolute Fülle alles Seins, und hegt als solche alles Seiende und jede Art des Seins auf die seiner absoluten Geistigkeit und geistigen Absolutheit entsprechende Weise in sich. Er ist demzufolge eben so sehr die absolute Natur, als er der absolute Geist ist, der er nicht zu sein vermöchte, wenn er nicht alles Seiende und alle Arten des Seienden aus sich selbst, und zwar auf das vollkommenste zu erkennen vermöchte; er muß, was er vollkommenst aus sich selbst und durch sich selbst zu erkennen vermögend sein soll, vollkommenst selber sein. In der Einheit der absoluten Geistigkeit mit der absoluten Natürlichkeit realisirt sich der Begriff des absoluten Seins, das, wie die absolute Actualität, so auch die actuose Voraussetzung und absolute Ursache alles relativ Seienden sein muß. Ein relatives Sein ist nur unter Voraussetzung des absoluten Seins und in Beziehung auf dasselbe denkbar, und zwar so, daß es entweder nur die Natürlichkeit in Gott, oder die Geistigkeit in Gott, oder endlich eine relative Ineinsbildung dieser Beider als ein vom göttlichen Sein unterschiedenes Sein specifisch darstellt; in diesen drei Arten und Formen des relativ Seienden sind alle denkbaren Grundformen desselben erschöpft, eine vierte Art ist nicht mehr denkbar. Zufolge der Inalterabilität, Untheilbarkeit und Unentäußerlichkeit des göttlichen Seins können diese Grundarten und Grundformen des relativen Seins nur durch Creation entstanden sein, die auch jetzt noch für alles absolut Neue, wodurch die Summe des schon vorhandenen creatürlichen Seins vermehrt wird, als verursachender Grund des Entstehens zu postuliren ist, und so ist denn ebensowol die sichtbare Natur und das Reich der Geister (vgl. Oben §. 21) als auch die aus Geistigem und Sinnlichem zusammengefügte und ineinsgebildete menschliche Natur und Wesenheit als Werk eines göttlichen Schöpfers zu betrachten, dessen schaffende Wirksamkeit in Bezug auf die fort und fort noch

neu entstehenden Menschenseelen als eine noch fortdauernde anzusehen ist und nicht eher als die zeitliche Evolution der Menschengattung endet.

Im Schaffen muß sich ebenso das Wesen des Schaffenden, wie das des Geschaffenen ausdrücken und reflectiren. Sofern das absolute Sein das absolute Prius und die absolute Voraussetzung alles relativen Seins, und die absolute Ursache desselben ist, die als solche jede andere Mitursache ausschließt, ist das Schaffen ein Hervorbringen aus Nichts, ein Setzen dessen, was vordem als das, was es in seiner außergöttlichen Wirklichkeit ist, nur ist Gottes Gedanken und sonst auf keinerlei Weise war; Geschöpflichkeit ist absolutes Gesetztsein in Kraft der ausschließlichen Efficienz Gottes. Umgekehrt aber kann Gott in keinem seiner Werke sich selber verläugnen, er muß vielmehr in jedem derselben auf irgend eine Weise sich selbst setzen und ausdrücken, obschon er in keinem derselben sein in seiner Einzigkeit unwiederholbares Wesen wiedersetzen, sondern dasselbe nur auf eine bestimmte Art und nach einer bestimmten Seite hin reflectiren kann. Die sichtbare Natur wird der specifische Reflex der absoluten Natur in Gott, das Reich der Geister der specifische Reflex der absoluten Geistigkeit Gottes, der Mensch der specifische creatürliche Reflex der absoluten Ineinsbildung der absoluten Natürlichkeit und Geistigkeit Gottes sein. Da aber in jedem dieser eigenartigen Reflexe das ganze und an sich untheilbare Wesen Gottes eigenartig wiederscheinen muß, so wird in jedem dieser drei Reflexe etwas von der Eigenart der beiden anderen wiederscheinen, und damit sich eine innerliche Verwandtschaft und Wechselbeziehung alles Geschaffenen untereinander begründen, die zuhöchst und zutiefst aus den gemeinsamen Grundbeziehungen alles Geschaffenen zu Gott verstanden und erklärt sein will. Die sichtbare Natürlichkeit kann die absolute ewige Natur Gottes nicht reflectiren, ohne zugleich auch deren absolutes Gefaßtsein in Gottes absoluter Geistigkeit zu reflectiren; die sichtbare Natur erscheint allüberall als eine geformte, in eine intelligible Form gefaßte. Die geschaffenen Geister sind intelligente Naiuren, deren Geistigkeit eben nur die Form und Qualität ihres geformten und qualificirten Naturgrundes ist, der freilich zufolge ihrer Geistigkeit ein vom Wesensgrunde und Substrat der sichtbaren Dinge wesentlich verschiedener Grund sein muß.

Im Menschen endlich wird sich Geistiges und Natürliches auf eigenartige Weise verschlingen, so daß das Natürliche allenthalben die specifische Signatur des Geistigen, das Geistige die specifische Natur des Natürlichen an sich trägt, und das Eine in dem Anderen sich ausprägt und abbildet, der innere seelische Mensch im äußeren leiblichen Menschen, und dieser im innerlichen unsichtbaren Menschen. Die wechselseitige Durchdringung Beider aber vollzieht sich im Herzen, welches, wie es räumlich die Mitte des leiblichen Menschen bildet, so als Sitz der seelischen Gefühle das Vermittelnde zwischen Geistigem und Sinnlichem im Menschen, und die lebendige selbstige Mitte des concreten Menschenwesens bildet, und in seiner Art die creatürliche Repräsentation der absoluten wechselseitigen Fassung und Gefaßtheit von Geistigkeit und Natürlichkeit in Gott ist. Aber das Herz ist, obwol den ganzen seelischen Menschen in sich fassend, nur der Grund und Ansatz einer höheren Entwickelungsform des Menschen, die aus der Entwickelung des intellectiven Seelenlebens hervorgeht, und in ihrer vollen Auswickelung sich als Geistmensch darstellt. Damit ist jedoch die Entwickelung des inneren seelischen Menschen auch noch nicht vollendet, indem der geistigen Vertiefung eine entsprechende Selbstbekundung des geistig vertieften Selbstwillens der Seele nach Außen zu folgen hat. Dieser Wille ist in seiner Wurzel kein anderer, als der Selbstwille des Herzens, oder die Strebe- und Begehrungskraft des menschlichen Gemüthes, aber im Lichte des geistigen Erkennens über sich selbst, über ihre Natur und ihre Ziele aufgeklärt und orientirt, und im Elemente der geistigen Allgemeinheit über die Enge und Beschränktheit eines unerleuchteten und blinden selbstigen Begehrens hinausgehoben. Der Mensch kann zwar niemals aufhören, sich selbst zu wollen und zu lieben, und soll es auch nicht; aber diese ihm natürliche, unentreißbare Liebe soll eine geistig-edle Liebe sein, die in einem höchsten göttlichen Elemente mit sich selber vermittelt ist, mit dem eigenen Selbst auch alles andere an Rang ihm Gleiche umfaßt und auf dasjenige geht, was die in Gott erleuchtete Liebe als gotteswürdig und um seiner selbst willen begehrenswerth erachten darf.

So stellt also die im geistigen Elemente geklärte und mit sich selber vermittelte Liebes- und Begehrungskraft des Herzens die

Rückvermittelung eines vom Herzen als innerster Mitte des Menschenwesens ausgehenden seelischen Entwickelungsprocesses in seinen Anfang dar, der damit der Quellpunct einer höheren Art und Form des seelischen Lebens und einer reicheren Entwickelung desselben werden soll. Im Processe jener Selbstvermittelung rücken, wie wir sahen, die drei in ursprünglicher, indistincter Einheit in einander liegenden Lebenscentra Herz, Geist, Wille distinct auseinander, deren eines aus dem anderen, der Geist aus dem Herzen, der sittlich edle Wille aus dem Herzen und Geiste sich ausgebiert. In allen dreien zusammen aber gebiert das menschliche Seelenwesen nach seiner gottebenbildlichen Gestalt und Form sich aus, und reflectirt den urhaften Ternar des göttlichen Lebens, der in der absoluten und absolut lebendigen Einheit der urhaften Geistigkeit begründet, als absolutes Insichsein (memoria), absolute Vergegenständlichung seiner selbst (intellectus) und absolutes Wollen seiner selbst (voluntas) sich darstellt. Die absolute Innerung der göttlichen Geistnatur heißt Herz und setzt aus sich das in sich gehegte absolute Selbstverständniß als absolute Wirklichkeit und Form ihrer selbst heraus, die als lebendige Geistform, so wie sie gegeistet ist, auch wieder geisten, und mit der Geistung des in sich versenkten Herzens in einem dritten Lichtherde zusammenstrahlen wird, um im ewigen Aufgang der Liebe, mit welcher Gott sich als das Würdigste und Beste liebt, den inneren Selbstaufschluß des in sich naturirend geistenden und geistig naturirenden göttlichen Lebens und den absoluten Rückschluß des aufgeschlossenen Seins und Lebens in sich selber zu vollenden. Die Selbstentfaltung des in Herz, Geist und Wille sich ternirenden und dreifach setzenden inneren Menschen ist die relative geschöpfliche Nachbildung jener immanenten Selbstentfaltung Gottes, diese Nachbildung aber nur eine in der Sphäre des bewußten Seelenlebens sich vollziehende Sublimation einer allgemeinen kosmischen Nachbildung des göttlichen Urternars, der in den drei Weltgliedern Natur, Geist, Mensch sich darstellt und im Menschen als Ternar von Natürlichkeit, Geistigkeit, Fassung der Natürlichkeit im Geistigen durch das seelische Informationsprincip sich wiederholt. Der Mensch als ganzer aber ist im Herzen gefaßt, das nicht bloß fühlt, sondern auch denkt und will, und somit, wie die Mitte des Menschenwesens,

so auch der Herd, die Geburts- und Lebensstätte alles specifisch Menschlichen ist; als Mitte des Menschenwesens und Centralherd aller specifisch-menschlichen Lebensthätigkeit ist es auch die Stätte, in welche die ewige Gottheit nach Außen geistend eingeht, um den Menschen in seiner innersten Mitte zu fassen, und seinen Gefühlen die Gedanken der ewigen Wahrheit einzugeisten, welche die lebendige Form des vollkommen actualisirten und vollendeten Menschenwesens werden soll. Nach seiner kosmischen Bedeutung als Ineinsbildung der zwei großen Welthälften und lebendige Mitte des Weltganzen ist der Mensch seiner Idee nach das Weltherz, eben deßhalb auch der specifische Träger aller Schöpfungsfreude und alles Weltleides; er ist das Wesen, dessen Noth und Leid das Herz der ewigen Gottheit rührt, die im Liebesgeiste, den die Gottheit aus sich geistet, den „Tröster" in das Herz des Menschen eingehen macht, und in der ewigen göttlichen Sohnschaft, die im ureigenen Leben Gottes selber aus dem väterlichen Gottesherzen ewig sich begründet, auch eine Gotteskindschaft aller Erlösten begründet hat, die den Geist der Wahrheit und des Trostes in sich aufnehmen. Der Geist der Erbarmungen, der im göttlichen Herzen lebt, will den Menschen über sich selbst zur Freude und zum Lichte Gottes emporheben; der Geist des Trostes, der von Gott ausgeht, will in die Herzen der Menschen eingehen, um von dieser innersten Stätte aus Geist und Wille des Menschen zu durchdringen, und den inneren Menschen nach Gott zu formen, auf daß er im Herzen die Gedanken des göttlichen Vaterherzens, die Gedanken der Güte und Gerechtigkeit, den heiligen Zorn und die heiligen Erbarmungen des göttlichen Herzens nachempfinde, im Geistesdenken mit der ewigen Wahrheit sich vermähle, und sein Wille in Liebe und Begehren nach dem Höchsten sich entflamme. Sofern der Mensch die actuelle mikrokosmische Zusammenfassung des Weltganzen ist, kann man sagen, daß Gott, sofern er in der Welt ein geschöpfliches Bild seiner selbst setzte, im Menschen sich nochmals setzte, und daß er specifisch im Herzen des Menschen den verborgenen Grund seiner eigenen Wesenheit nochmals abbildlich setzte, um in ihm eine Stätte des vollkommensten Einwohnens Gottes in der Creatur, einen lebendigen Tempel und eine ewig flammende Stätte heiliger Opfer und Gebete zu bereiten, und an

ihr die nach Gott und seinen Freuden begehrende Creatur in sein innerstes Herz hineinzunehmen.

§. 24.

Sofern der Mensch das kosmische Centralwesen ist, muß er die gesammte kosmische Wirklichkeit nach ihren beiden gegensätzlichen Seiten in sich fassen, und diese müssen in ihm sich fassen, so wie er in ihnen gefaßt ist; aus dieser Wechselseitigkeit des Fassens ergibt sich der Begriff des kosmischen Gesammtorganismus, in dessen verschlungenen Beziehungen der Mensch als Oberes, Unteres, Mittleres und Vermittelndes erscheint, das auf eigenthümliche Weise Alles in sich faßt und eben so auch in Allem, zuhöchst in Gott selbst, auf eigenthümliche Art befaßt ist, und in seiner Art die Fassung der Dinge in Gott, der die absolute Fassung aller Dinge ist, vermitteln soll.

Die absolute Fassung aller Dinge heißt Himmel, der zunächst sich selber absolut fassen muß, und auf Grund dieser Selbstfassung alles Andere faßt und hält. Dieses Fassen des Anderen, in ihm Befaßten, hat man sich eben so sehr als ein äußeres Umgreifen und Umschließen, wie als ein inneres Fassen und Ergreifen zu denken, demzufolge die absolute Fassung aller Dinge sich eben so sehr als Centrum wie als peripherischer Umschluß des Alls setzen wird, beides zugleich aber nur als überräumliche geistige Realität sein kann, die den Gegensatz von Innerem und Aeußerem in sich aufhebt, indem ihr das Aeußerste ein innerlichst Gefaßtes, das Innerste ein Allumfassendes ist. Soll aber diese absolute Fassung der Dinge durch Gott das Fassen eines Wirklichen, von Gott Verschiedenen sein, so muß sie als lebendige Fassung das Verhältniß einer Wechselseitigkeit zwischen Fassendem und Gefaßtem in sich schließen, die Fassung demzufolge eine wechselseitige sein. Dieses Verhältniß lebendiger Wechselseitigkeit involvirt nun das Vorhandensein eines specifischen Tenenten Gottes in der Schöpfung, und als solcher stellt der Mensch sich dar, der aber nur auf Grund der sichtbaren Schöpfung, so wie diese ihrerseits wieder nur unter Voraussetzung der unsichtbaren geistigen Schöpfung denkbar ist. Ist sonach die Geisterwelt das nothwendige Prius alles Geschaffenen und in der abwärts steigenden Ordnung des göttlichen Schaffens das nothwendige Mittel-

glied zwischen Gott und der Welt der sichtbaren Dinge, so ist umgekehrt der Mensch der denknothwendige Schluß und Rückschluß des Geschaffenen in die Idee des vollendeten Seins, welches darin besteht, Gott in sich zu fassen, wozu specifisch der Mensch als Herz der Schöpfung bestimmt ist. So setzt Gott, der das absolut Fassende oder der Himmel ist, sich nochmals im Menschen als innerlichste absolute Fassung der Dinge, als allbeherrschende Mitte derselben, als welche er sich in den reinen Geistern nicht setzen kann, da diese nicht gleich dem Menschen in der Mitte der Gesammtschöpfung, sondern in der allerdings höheren, übergeordneten Sphäre, die den geistigen Umschluß derselben bildet, stehen, von welcher aus ihnen die sichtbare Welt etwas rein Aeußeres und Unteres bleibt, auf das sie wol mit überlegener Macht zu wirken, das sie aber nicht wie der Mensch seelenhaft zu durchdringen und sich anzueignen vermögen. Sie sind, von Gott erfüllt, unsichtbare Wohnungen Gottes, und jeder von ihnen in der Weite seiner geistigen Fassungskraft selber ein Himmel, der alles von seinem Vermögen Umfaßte geistig umschließt; der Mensch steht in Kraft und Weite der geistigen Fassung tief unter dem Engel, ist aber als specifischer Tenent dessen, der die absolute Fassung aller Geister, Welten und Himmel ist, auch specifisch derjenige, der in Gott Alles umfassen soll, und somit das specifische Nachbild dessen, der die absolute und centrale Fassung aller Dinge ist.

§. 25.

Als dieses specifische Nachbild Gottes als absoluter und centraler Fassung der Dinge bekundet sich der Mensch im Verhältniß zur sichtbaren Welt und Natur, deren Abschluß, Gipfel und Krone er ist, und die er als sichtbares Weltwesen in sublimirter Recapitulation mikrokosmisch in sich faßt. Wie er sie leiblich in sich faßt, soll er sie geistig in sich aufnehmen, und aus der Innerlichkeit seines geistig-seelischen Lebens heraus bildend und umbildend auf sie einwirken. Alles dieses liegt im Begriffe des Menschen als geschöpflichen Tenenten der sichtbaren Natur; er ist dieß aber kraft seiner Seele als absoluter d. i. an sich seiender geschöpflicher Form der Natur. Wie Gott die absolute geistige Fassung aller Dinge ist, so ist die menschliche Seele specifisch die geschöpfliche geistige Fassung

aller sichtbaren Weltdinge, und ist dieß ihrem Wesen nach d. h. sie ist in wesenhafter Wirklichkeit, als was der sichtbare Himmel, der sich über die Erde wölbt, dem sinnlichen Auge erscheint, und was er dem sinnlichen Raumbewußtsein auch in Wirklichkeit ist. Wie aber insgemein die sinnliche Raumvorstellung sich im Vernunftbegriffe des Raumes aufzuheben hat, so hat auch der Begriff des sichtbaren Himmels als äußerer Umfassung der sichtbaren Natur sich im Vernunftbegriffe der räumlichen Fassung aufzuheben. Man wird eine dreifache Fassung zu unterscheiden haben, die sinnliche, die geistige und die göttliche. Die sinnlichen Fassungen der Körperdinge sind ihre Wesensformen, die aber nicht an sich, sondern nur im Stoffe subsistiren, und in welchen eine höherere Macht und ein höherer Wille, nämlich jene Macht und jener Wille, die dem Schöpfergedanken einwohnen, durchgreift; diese Macht und dieser Wille ist die göttliche Fassung der Dinge als materieller Dinge. Diese göttliche Fassung der Körperdinge ist aber zu unterscheiden von ihrer absoluten Fassung in Gott, die in das Wesen Gottes selbst hineinfällt, und nicht bloß eine Fassung der Macht nach, sondern dem Sein nach ist, und nichts Anderes besagt, als daß Gott dasjenige, was in den Formen der Dinge sich unvollkommen und sinnlich darstellt, in vollkommenster Weise und geistigst ist. Da aber keine einzelne Form der Sinnendinge für sich allein bestehen könnte, sondern der Bestand jeder einzelnen durch jenen aller übrigen bedingt, und jede einzelne Form mit allen übrigen in der mannigfaltigsten Weise engst verschlungen ist, so wird Gott dasjenige sein, was in allen zusammen sich ausdrückt, er wird der absolute Inbegriff dieser Formen sein. In ähnlicher Weise muß nun auch von der menschlichen Seele gesagt werden, daß sie ihrem Wesen nach die Formen aller sichtbaren Dinge in sich fasse, aber nicht vollkommenst wie Gott, der ihre absolute Fassung ist und in ihnen sich selbst als die absolute Wahrheit der Dinge faßt, sondern nur relativ d. h. insoweit die Seele als subsistente und nächst höhere Form über der Gesammtheit der dem Stoffe inhärirenden Formen die natürliche Verselbstigung derselben ist, und kraft dessen auch, sofern sie dieselben zugleich in sich und unter sich hat, unter den entsprechenden Bedingungen jede derselben zu erkennen, und das Verständniß aller aus sich zu entwickeln fähig

ist, Letzteres jedoch nur in so weit, als sie ihrem Wesen nach über denselben steht, und sich zugleich auch freithätig über dieselben zu erheben vermag. Durch diese Bedingtheit ihres Erkennens unterscheidet sich die menschliche Seele vom Engelgeiste, der als eine subsistente Form höherer Art über die Nothwendigkeit einer sinnlichen Apperception der sichtbaren Dinge hinausgestellt ist, und demzufolge die Formen derselben nicht aus der sinnlichen Erscheinung abstrahirt, sondern aus Anlaß des Erscheinenden aus sich selbst geistig producirt, jedoch nicht nach ihrer absoluten Wirklichkeit in Gott, welche von den Engelgeistern nur in Gott selber geschaut werden kann.

Die Menschenseele ist ihrem Wesen nach die specifische geistige Form und Fassung der gesammten sichtbaren Wirklichkeit, und trägt dieselbe geistig in sich aufgehoben in der Form, welche sie dem von ihr durchgeisteten stofflichen Leibe eingestaltet; in dieser Form drückt sich ihr Wesen aus, obschon es darin nicht aufgeht, sondern sich darin nur reflectirt — gleichwie Gottes Wesen in der Form des Weltganzen, die Gott urbildlich in sich trägt, nicht aufgeht, sondern in derselben nur sich selber reflectirt. Die Seele ist die specifische Fassung des sichtbaren Universums, wie Gott die specifische Fassung der Gesammtschöpfung ist; nur mit dem Unterschiede, daß Gott die schlechthin absolute Fassung der Gesammtschöpfung, die Seele aber eine geschöpfliche und insoferne relative Fassung ist, die wieder (und in ihr das Gefaßte) in die schlechthin absolute Fassung hineinzunehmen ist.

§. 26.

Die Existenz der Menschenseele und des Menschen ist durch das Bestehen der sichtbaren Naturwirklichkeit gefordert, die im Menschen ihre höhere Erfüllung, und in der Menschenseele ihre absolute geschöpfliche Fassung finden soll. Sofern der Mensch die höhere Erfüllung der sichtbaren Welt und Natur ist, ist er das über ihr gelegene specifische Ziel ihrer eigenen Entwickelung; nebstbei ist er als ein der Gotteserkenntniß fähiges und religiöses Wesen der berufene priesterliche Mittler zwischen Gott und der sichtbaren Natur, der ihrem stummen Preise ihres Schöpfers Wort und Stimme leihen soll.

Das teleologische Verhältniß der Natur zum Menschen hat seine specifische Geltung für die tellurische Naturwirklichkeit, in deren Be-

reich der Mensch gestellt ist; es schließt in weiterer Fassung die gesammte Weltsphäre in sich, welche durch das um unsere Sonne kreisende Planetensystem constituirt wird und einen organischen Ausschnitt des sichtbaren Weltganzen bildet, das als solches im Ganzen und Großen gleichfalls eine teleologische Beziehung zum Menschen hat, aber bei weitem keine so unmittelbare, und nicht so ausschließlich, wie die Erdsphäre. Denn, wie Alles in der Schöpfung, bedingen sich auch makrokosmisches und mikrokosmisches Sein wechselseitig; und wenn die Bildung der Erde die specifische Bestimmung hatte, das Sein und Bestehen des über die sichtbare Natur hinausgreifenden mikrokosmischen Menschen zu begründen und ermöglichen, so ist andererseits zusammt der Erde unser gesammtes Sonnensystem einem Ganzen höherer Art eingeordnet, das um seiner selbst willen ist und eine Bedeutung anzusprechen hat als sichtbare Repräsentation der Unermeßlichkeit und Größe Dessen, der es schuf, so daß, wie der Mensch gegenüber der sichtbaren Erdnatur, so umgekehrt das sichtbare Universum dem Menschen gegenüber Gott darstellt, aber freilich nicht als Geist und Person, sondern bloß nach der Größe seines Wesens, die im sichtbaren Weltganzen sich abbildet. Dasjenige, wodurch der Mensch absolut über die Gesammtheit der sichtbaren Weltdinge hinausgreift, ist seine selbstige Seele als specifische geschöpfliche Fassung aller sichtbaren Dinge; da aber die Seele im irdischen Zeitleben ihr Wesen nicht vollkommen actualisirt, und in loco terrae nicht vollkommen zu actualisiren vermag, so tritt auch jenes Gefaßtsein der Sichtbarkeit im Wesen der Seele nur unvollkommen zu Tage. Im Leibe hält die Seele vornehmlich nur das Irdische mikrokosmisch gefaßt in sich, das wol auch Solarisches und Siderisches in sich schließt, aber von der Schwere des Erdhaften überwogen wird. Die ideelle Fassung der sichtbaren Dinge im Denken bleibt zeitlebens eine unvollkommene; die Fassung des Fernsten, der Gränzen der Sichtbarkeit oder des „Himmels" tritt aus dem Wesen der Seele fast nur als Selbstbegriff der Seele in's bewußte Denken, und kann sich nur, wenn die Seele selber in ihren eigensten Ort eingerückt ist, vollkommen actualisiren.

So besteht also nicht bloß für den äußeren Sinnenmenschen, sondern auch für die menschliche Seele zeitlich der Gegensatz zwischen

einem sie überragenden räumlichen Oben von unermeßlicher Ausbreitung, was sie mit ihren Gedanken kaum zu umspannen, jedenfalls nicht in seiner Structur zu übersehen vermag, und einem räumlichen Unten, das sie mit ihren Gedanken, wenigstens im Allgemeinen, zu beherrschen vermag; das Unten ist die Erde und der Grund, aus welchem das Erdgebilde sich herausgesetzte; das Oben ist der mit jenem unteren Grunde sich berührende und theilweise zusammenfließende Stern- und Planetenhimmel, der das regelnde Maaß der irdischen Zeiten in sich enthält, und welchem als höchstem Zeitmesser alles Irdisch-Zeitlichen auch der irdische Zeitmensch unterstellt ist. Allerdings vermag der blitzschnelle Flug der menschlichen Gedanken den schnellsten Umschwüngen nnd Kreisungen der riesigen Weltkörper voranzueilen; er ist aber dennoch an die Zeit gebunden, und alles distinct zu Denkende tritt nur in einem distincten Nacheinander in das menschliche Bewußtsein, was zwar nicht die Abhängigkeit der Seele vom Zeitmaaße alles Irdischen, wol aber dieß beweist, daß auch sie innerlich eine Zeit darlebe, deren unsichtbare Messer die innerlichen Bewegungen und Lebensthätigkeiten der reinen Geister, und zuhöchst Gottes als des reinsten absoluten Geistes sind. Gott ist, wie der absolute überhimmlische Raum, so auch die absolute überhimmlische Zeit, die stets im Mittag steht, welcher in die Geister und Seelen hineinstrahlt und in den Selbstleuchtern des sichtbaren Sternhimmels sich abschattet; die englische Zeit ist eine successive Auswickelung der göttlichen Ewigkeit, die Abfolge der inneren seelischen Entwickelungen eine successive specifisch-menschliche Auswickelung von Momenten der englischen Zeit, die Bewegungen des sichtbaren Himmels sind räumliche Auswickelungen dessen, was die menschliche Seele in untheilbarer, übersinnlicher Einheit ist, die Zeiten des Irdisch-Sinnlichen successive Auswickelungen in den vergänglichen Nachbildungen der zeitlich unwandelbaren urbildlichen Formen der Erdendinge in den siderischen Welten.

§. 27.

Der Gegensatz von Oben und Unten, Himmel und Erde in der sichtbaren Welt ist ein Reflex des allgemeinen Gegensatzes zwischen der Geisterwelt und Körperwelt, und eine Wiederholung des-

selben innerhalb des Reiches der sichtbaren Wirklichkeit, um durch Wiederholung seine Rückvermittelung in die Einheit anzubahnen. Wenn das, was im göttlichen Sein absolut geeiniget ist, Natürlichkeit und Geistigkeit, in der Schöpfung auseinandertritt, so soll es auch innerhalb des Bereiches der Geschöpflichkeit selber noch in einem Dritten zur Einheit vermittelt werden. Diese Vermittelung vollzieht sich durch die wechselseitige Fassung von Seele und Leib im Menschen, und diese wechselseitige Fassung der specifischen Arten des geschöpflichen Seins im Menschen soll die absolute Fassung des geschöpflichen Seins in Gott ermöglichen. Als Bildungs- und Entwickelungsstätte des Menschen wird die Erde, für unseren sinnlichen Blick das Unterste der Schöpfung, ein ideeller Mittelpunct des Reiches der Sichtbarkeit, wie sie denn schon zufolge ihrer räumlichen Location in unserem Sonnensysteme eine proportionale mittlere Stellung im Planetenchore einnimmt, und in weiterem Sinne die ganze Weltinsel, welche durch unser Sonnensystem constituirt wird, eine solche Mitte im Gesammtbereich der Weltenkörper bildet. Innerhalb dieser Weltinsel wiederholt sich abermals das Verhältniß zwischen Sonne und Erde, jedoch so, daß die Erde als das durch die Sonne Gehobene und Getragene in gewissem Sinne eben so sehr für ein Oberes, wie für ein Unteres gelten kann, nach ihrer absoluten Bedeutung aber ein Mittleres, gleichsam das Herz im Chore der Weltkörper, dem sie eingegliedert ist, und als solches die specifische Präfiguration des Menschen nach der ideellen Bedeutung desselben als Weltherz darstellt. Der Mensch als sichtbares Weltwesen ist eine mikrokosmische Zusammenfassung der in der Beziehung des Sonnenkörpers zu der Erde und den übrigen Planeten ausgedrückten kosmischen Verhältnisse. Der durch den Gegensatz zwischen Haupt und Rumpf dargestellte Gegensatz zwischen ruhendem Centrum und peripherischem Leben entspricht dem Verhältniß zwischen Sonne und Planeten; das Herz im menschlichen Leibe entspricht der Stellung, welche die Erde im Planetenchore einnimmt. Sofern aber im Menschen das gesammte sichtbare Universum zusammengefaßt ist, tritt die Bedeutung der Sonne als eines relativ Unteren im Verhältniß zu Erde und Mensch hervor, indem das specifisch dem Blute und Zeugungssamen eingegeistete Solarische dem Astra-

lischen, das specifisch dem Haupte in Gehirn und Auge eingegeistet ist, sich unterordnet. Auf dem Grunde der Erde fußend, die ihrerseits wieder durch die Sonne gehalten ist, richtet der Mensch seinen Blick zu den Sternen empor, und ragt in seinem Denken geistig in eine über alles Sichtbare erhabene Wirklichkeit hinein, welche auch die lichten Sternwelten unter sich hat; und so stellt er im Bereiche der Sichtbarkeit wahrhaft das Höchste dar, in welchem das Sichtbare mit dem Unsichtbaren sich vermählt, das Irdische an das Himmlische geknüpft erscheint, das Sinnliche in das Geistige hinübergeführt und durch dieses gehalten und getragen erscheint. Der Mensch ist specifischer Repräsentant des Weltganzen, concreter Mittler seiner Gegensätze, und die persönliche Darstellung ihrer wechselseitigen Fassung und der rechten Ordnung dieser Fassung, die das Niederste in der Schöpfung an das Höchste in derselben knüpft, um damit die absolute Fassung des Ganzen im absolut Höchsten vorzubereiten und anzubahnen.

Der Mensch ist, seinem Leibe nach, „aus dem Staube der Erde" genommen, d. h. zur Bildung seines Leibes ist die gröbste Stofflichkeit verwendet, jedoch nicht in der rohen Unmittelbarkeit derselben, sondern in der höchsten sublimirtesten Durchbildung des Stoffes, die im sterblichen und wieder aufzulösenden Leibe erreichbar ist. Der erste Keim des werdenden Menschen, die organische Zelle, ist ein höchstes Sublimat organischer Bildung, und das erdhaft Knochige setzt sich erst als Niederschlag der fortschreitenden organischen Bildung heraus, ist aber selbst durch und durch organische Masse, und wie es von der lebendigsten und empfindlichsten Vitalität umkleidet ist, so ist es selber Gehäuse der edelsten höchst organisirten Vitalsubstanz, des Markes und Gehirnes. Die Weichtheile des menschlichen Körpers enthalten tellurische Stoffe und atmosphärische Gase als integrirende unorganische Bestandtheile, aber allenthalben actuell und virtuell in Verbindungen höherer Art und Form aufgenommen und in organische Materie umgesetzt, die freilich im continuirlichen Processe der Neubildung und Wiederauflösung fortwährend unorganische Stoffe ausscheidet und an die elementare Natur abgibt. Denn nur die Form des Menschengebildes ist das Beständige und Beharrende, der Stoff aber, in welchem sie besteht, in einem beständigen Wechsel und Kreislaufe begriffen, der die Elemen-

tarbestandtheile der organischen Materie im stetigen Umlaufe aus dem menschlichen Körper in die elementare Natur, und aus dieser zum Theile unmittelbar, zum Theile mittelbar durch pflanzliche Nahrung und thierische Fleischkost wieder in den menschlichen Leib zurückführt, um Verlust und Abgang zu decken, und den verbrauchten Stoff durch neuen und frischen zu ersetzen und damit die Kräfte des Lebens selber zu verjüngen, und der Lebensflamme unter continuirlicher Beseitigung des aufgezehrten Nährstoffes beständig neue Alimente zuzuführen. Die chemische Analyse zerlegt die dem Menschenleibe durch die Nahrung zugeführten und in die Substanz desselben übergehenden Stoffe in eine Reihe von Elementarstoffen und anorganischen Substanzen, von welchen letztere, die Salze mit ihren Basen (Alkalien, alkalische Erden, Eisenoxyd) das erdhafte Element aller organischen Körper und Bildungen, jene Elementarstoffe aber (Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff) die unmittelbaren Elemente aller organischen Materialität (Faserstoff, Eiweiß, Gallert, Fett) darstellen. Wie jedoch im Makrokosmos die flüchtigeren und beweglicheren Elementarstoffe das Mittelglied zwischen der gröberen, dichteren tellurischen Materialität und zwischen den imponderablen Agentien der allemeinen Natur bilden, so sind sie auch im menschlichen Leibe zusammt den zusammengesetzten erdhaften Stoffen, mit welchen sie versetzt sind, der Wirksamkeit der dem menschlichen Leibe eingegeisteten Lichtmacht unterstellt, welche als die der Seele nächstverwandte Potenz die unmittelbare Hülle der Seele, und das Element und Medium ist, durch welches die Seele auf die stofflichen Elemente der menschlichen Leiblichkeit wirkt.

§. 28.

Die kosmische Bedeutung der Erde gipfelt in ihrer Bestimmung, Trägerin des menschlichen Erdendaseins zu sein. Demnach wird, wie ihr eigenes selbstiges Sein und Leben, so auch, und zwar noch sichtlicher, das mit demselben engstverschlungene epitellurische Sein und Leben eine ausgesprochene teleologische Beziehung auf den Menschen haben, die in der aufwärts steigenden Reihe der terrestrischen Bildungen zusehends bestimmter und entschiedener hervortreten muß. Ist

der Mensch die Form aller irdischen Formen, so werden in ihm alle irdischen Formen aufgehoben sein, sowie in ihm alle Stoffe und Elemente der terrestrischen Natur aufgehoben sind; und die specifische Bedeutung des menschlichen Organismus im Verhältniß zu allen übrigen organischen Bildungen der Erde wird darin bestehen, die durchgebildetste und vergeistigteste aller organisch-lebendigen Formationen des Erdstoffes zu sein. Man unterscheidet drei Hauptstufen epitellurischer Bildungen, deren jede vorausgehende die Vorstufe der nächst höheren bildet: die mineralischen, pflanzlichen und animalischen Bildungen, deren Stufenreihe im Menschen gipfelt, und in ihm als vollkommensten, die Erdnatur über sich selbst hinaushebenden Gebilde abschließt. Das Reich der organischen epitellurischen Bildungen enthält die Elemente, Kräfte und Stoffe der organischen Bildungen unter der Form starrer Gebundenheit und elementarischer Ungebundenheit; das Wesen des organischen Bildens besteht darin, die starre Gebundenheit zu lösen, und die elementare Ungebundenheit unter die Regel eines lebendigen, dem Körpergebilde immanenten Bildungsprincipes zu zwingen. Dieß wird zunächst schon in der pflanzlichen Vegetation erreicht, vollkommener aber in der animalischen Bildung, die der Pflanze gegenüber das freiere, innerlichere, durchgebildetere organische Leben darstellt, und in Bezug auf ihre organischen Bildungsverhältnisse in einem durchaus antithetischen Verhältniß zur Pflanze steht. Die Bildungsthätigkeit der Pflanze geht ganz im Bilden nach Außen auf; die Pflanze strebt dem Lichte entgegen, ihre absolute Bedeutung ist Rückvermittlung der im Mineral in selbstiger Verschlossenheit erstarrten Finstererde in's allgemeine kosmische Lichtleben. Was die Pflanze nach Außen strebend sucht, trägt der thierische Organismus relativ schon in sich selber; nicht als ob nicht auch der Pflanze ein bildendes Lichtprincip einwohnte, sondern insofern die Macht eines solchen Principes im thierischen Organismus viel entschiedener durchgreift, und sich, was bei der Pflanze nicht der Fall ist, als centrirendes, und in Folge dessen bis zu einem gewissen Grade der Innerung vordringendes Princip erweist. Während die Lebensthätigkeit der Pflanze ganz in Vegetation und Sprossung aufgeht, bringt sie im Thiere zur sensitiven Innerung vor, nachdem sie vorausgehend den thieri-

schen Leib zu einem geeigneten Organe der Sensation gestaltet hat; im Menschen setzt sich die Sensation in Intellection um. Demgemäß kann man im epitelluriſchen Leben eine dreifache Stufe der Lebensthätigkeit unterſcheiden, die vegetative, ſenſitive und intellective, welche durch Pflanze, Thier, Menſch dargeſtellt ſind; die je höhere Lebensthätigkeit ſchließt die ihr untergeordneten niederen in ſich, die menſchliche umfaßt ſie alle. Demnach iſt der Menſch das vollkommene, in ſeiner geiſtigen Seelenhaftigkeit aber zugleich überirdiſche Weſen der Erde, die Lebensprincipien der übrigen Lebendigen der Erde aber ſind gleichſam Abſchattungen der menſchlichen Seele, deren Thätigkeiten von ihnen nach dem Grade ihrer Annäherung an die Vermöglichkeit der Menſchenſeele nachgeahmt werden.

§. 29.

Der Menſch iſt zufolge ſeiner irdiſchen Stofflichkeit ein irdiſches, in der geiſtigen Seelenhaftigkeit ſeines Weſens aber zugleich überirdiſches Weſen, in deſſen Form auch ſeine geſammte ſinnlich-irdiſche Leiblichkeit hineingebildet iſt. Das Animaliſche im Menſchen trägt durchgängig die Beſtimmtheit eines für ein intellectuelles Daſein und Leben beſtimmten Weſens an ſich, und iſt für die Zwecke eines ſolchen Daſeins und Lebens geſtaltet. Dieß drückt ſich zunächſt in der aufrechten Stellung des Menſchen aus, welcher zufolge das Haupt alle übrigen Organe und Glieder des Leibes ſchlechthin unter ſich hat. Sofern nun das Haupt der ſpecifiſche Sitz der menſchlichen Vernunftthätigkeit iſt, iſt durch die hegemoniſche Stellung des Hauptes augenſcheinlich dieß indicirt, daß alle übrigen Lebensfunctionen des Menſchen in einem Verhältniß der Unterordnung zur höchſten, nämlich zur intellectiven Thätigkeit ſtehen, und von daher Maaß und Regel empfangen ſollen. Die vegatativen Lebensfunctionen: Blutumlauf, Ernährung, Wachsthum gehen zwar unabhängig vom bewußten Willen der Seele vor ſich; eben ſo ſind die Regungen und Begehrungen des ſinnlichen Trieblebens unabhängig vom Willen der Seele vorhanden. Aber es iſt in die Macht des bewußten Wollens der Seele gegeben, ob und wie den ſinnlichen Begehrungen des Leibes willfahrt werden ſoll, und die Entſcheidung

hierüber kann, sofern alles Wollen einen vernünftigen Grund haben soll, sachgemäß und ordnungsgemäß nur von den Erwägungen der im Haupte thronenden Vernunft abhängig sein, die Alles, was im menschlichen Selbstleben dem freien, arbiträren Wollen des Menschen anheimgegeben ist, unter sich haben soll. Demzufolge wird das Gehirn, in welchem der vernünftige Selbstwille des Menschen thront, die schlechthin höchste Stelle im leiblichen Organismus haben, das vom Gehirn ausgehende Rückenmark aber, in welchem das Gehirn sich gewisser Maßen fortsetzt, und durch welches die Correspondenz zwischen Gehirn und Rumpfleib vermittelt ist, sich senkrecht abwärts senken, und in dieser senkrecht abwärts gehenden Richtung wird es die in geordneter Reihenfolge von ihm ausgehenden Nervenpaare ausstrahlen, durch welche das im Haupte centrirende Wechselspiel zwischen receptiver Wahrnehmung und reactiver Willensäußerung der Seele in Bezug auf die Bewegung der dem selbstthätigen Seelenwillen unterstellten Glieder und Organe des Leibes vermittelt wird. Bewegung der Halsmuskeln, der Armmuskeln, Drehung, Wendung und Biegung des Rumpfleibes, freithätige Bewegung der unteren Extremitäten sind die mittelst der Rückenmarksnerven dem Gebiete des selbstthätigen Willens unterstellten Bewegungsacte des menschlichen Leibes. An einem Vermögen willkürlicher Selbstbewegung gebricht es zwar auch den Thieren selbst auf den niedersten Stufen der thierischen Organisation nicht; die thierische Willkür steht aber durchaus unter der Herrschaft der natürlichen Triebe des Thieres, und bezeichnet da, wo sie sich freier und selbstständiger zu entfalten scheint, nur den der höher gesteigerten Lebendigkeit des Thieres eingeräumten weiteren Spielraum seiner natürlichen und naturnothwendigen Lebensemotionen. Die Macht der Naturnothwendigkeit hält das thierische Leben vollkommen unter sich gebeugt, und läßt es auf keiner Stufe seiner Entwickelung zu einem persönlichen, selbstigen Sein gelangen, gestattet daher dem Thiere auch nicht die dem Menschen als persönlichem Wesen habituelle und natürliche Selbstaufrichtung der Gestalt, sondern hält die Längenaxe desselben in horizontaler Richtung gestreckt, wodurch der Kopf als vorderes Ende des Thieres in dieselbe wagrechte Linie mit dem hinteren Schwanzende des Thierkörpers fällt, wie dieß unter den Wirbel-

thieren am reinsten die Fische darstellen. Wenn in den zum Fluge eingerichteten Luftthieren die Längenaxe sich schief aufwärts richtet, so sinkt sie in den organisch durchgebildeteren Quadrupeden wieder in ihre horizontale Lage zurück, und nur in den edleren Thiergestalten erhebt sich das Haupt an einem edel gebogenen Halse über den horizontal gestreckten Rumpfleib; der Versuch einer vollständigen Aufrichtung der Gestalt aber bringt in den Vierhändern nur eine Carricatur des Menschengebildes hervor, welche unter die edler geformten Thiergestalten tief hinabsinkt. Die Gestaltung des Thieres ist eine Anpassung desselben an das irdische Element, in welchem es leben, und an den Bereich, in welchem es seine Nahrung suchen soll, sowie an die Art seiner Selbsterhaltung und Ernährung; diese in den mannigfaltigsten Typen durchgeführte Anpassung des lebendigen Organismus an die specifischen Bedingungen seiner Selbsterhaltung und Ernährung macht den specifischen Charakter des thierischen Organismus in Gegensatze zum menschlichen aus, der schon durch seine äußere augenfällige Selbstdarstellung zu erkennen gibt, daß die physische Selbsterhaltung, obschon ein wesentlicher, doch der niederste Zweck seiner specifischen Formation sei. Die aufrechte Haltung verleiht der menschlichen Gestalt eine Würde und einen Adel, der keinem, auch dem edelst geformten Thiere nicht, auch nur von ferne zukommt; sie drückt aus, daß der Mensch zu etwas Höherem berufen sei, als gleich dem Thiere seine Nahrung auf der Erde zu suchen. Seine Gestalt erhebt sich senkrecht über den Boden der Erde; nur sein Fuß berührt die Erde, seine Gestalt, sein Wuchs strebt aufwärts, himmelan, sein Auge vertieft sich in die Bläue des Himmels, sein Blick richtet sich zu den Sternen empor. Der Rumpfleib des Menschen hat die specifische Bestimmung, Träger des menschlichen Hauptes zu sein, mit dessen Sinnen der Mensch wahrnimmt, und der freien Hände, die seinem Willen und Gedanken als Werkzeuge selbstständigen Handelns und Wirkens zur unbeschränkten Verfügung stehen. Die aufrechte Haltung der Menschengestalt bringt es mit sich, daß dasjenige, was minder edel ist oder zu minder edlen Verrichtungen dient, in seiner räumlichen Location seine Stellung streng unter dem Edleren und zu edleren Verrichtungen Bestimmten, das Untergeordnete und Dienende strenge unter dem Ueber-

geordneten und Herrschenden hat. Die Füße tragen als Säulen den Rumpf, dieser das Haupt; am Haupte ist der materiellste Sinn, der Geschmacksinn, zutiefst, das Auge zuhöchst locirt, und dasselbe Verhältniß wiederkehrt in der Location der jenen beiden Hauptsinnen analogisch entsprechenden gröberen Sinne des Rumpfleibes: Getast, und Geschlechtssinn. Das Organ jenes Triebes, der in seinen Aeußerungen am meisten vom besonnenen Selbstwillen der Seele sich emancipirt und zur Ehre der besonnenen Vernünftigkeit des Menschen am meisten eingeschränkt werden soll, und überhaupt als bloßer Sinnentrieb im Menschen keine Berechtigung hat, ist an das unterste Ende des Rumpfes verwiesen; zunächst über ihm ist die Stätte der leiblichen Stoffaufnahme und Verdauung, die ihrerseits wieder das ungleich edlere Organ der Respiration und persönlichen Selbstempfindung über sich hat; das warme pulsirende Herz aber hat sich abermals dem kühlen, besonnenen Haupte, der erregte Effect der subjectiven Selbstempfindung dem objectiven Sehen und Erkennen unterzuordnen. Die aufrechte Gestalt des Menschen sagt, daß das Wesen des Menschen im Unterschiede vom Thiere Rationalität und klare Besonnenheit sei; sie deutet an, daß Maßhaltung sein Element sei, und daß es zu seinem Wesen gehöre, sich selbst in Kraft des vernünftigen Denkens und Wollens zu besitzen.

Die aufrechte Gestalt des menschlichen Leibes bringt es mit sich, daß dieser zum größeren Theile sich selbst trägt, während der thierische Leib entweder durch das Element, in dem er lebt (Wasser, Luft), oder doch hauptsächlich durch die mechanische Stützung seiner Bewegungsorgane (Quadrupeden) getragen ist. Demgemäß wird die Haltung des thierischen Leibes im Verhältniß zum menschlichen immer etwas Schwerfälliges, mitunter selbst Plumpes haben; die Würde und Anmuth der menschlichen Haltung und Bewegung ist dem Thiere unnachahmbar. Der horizontal in die Länge gestreckte Thierkörper hat strenge genommen keine Vorder- und Rückseite, sondern nur zwei langgestreckte Querseiten, und der Typus seiner Gestaltung läßt sich nur von diesen beiden Querseiten überschauen; das einzige Vordere am Thiere ist der Kopf, an welchem das materiellste und sinnlichste Organ, das Freßorgan, an weitesten vorspringt. Die Vorderseite des Menschen bietet seine ganze

Gestalt als sprechenden Ausdruck seines inneren seelischen Wesens dar, und die Rückseite seiner aufrechten Gestalt stellt in der Wirbelsäule dar, daß diese edle Gestalt sich durch sich selber trägt. Die aufrechte Menschengestalt steht ganz im Lichte, während der horizontal gestreckte Thierleib mit der oberen Seite dem Lichte, mit der unteren aber der Erde zugekehrt ist; auch dieß ist unschön am Thiere, daß die Oberseite die Rückseite ist, nicht minder unschön, daß die Bauchseite nach unten hängt. Der erdhafte Charakter des thierischen Wesens ist hiemit zur Genüge kenntlich gemacht. Der harmonische Eindruck der von vorne und rückwärts nach ihrer Ganzheit sich darbietenden Gestalt des aufrecht stehenden Menschen ist dadurch mitbedingt, daß der Längenstreckung eine ensprechende Ausbildung in die Breite entspricht. Auch hierin stellt der menschliche Organismus den Vorzug vollendeter Durchbildung dem Thierkörper gegenüber hervor; der auf der vollkommenen Durchführung polarer Differenzirung beruhende Gegensatz von Rechts und Links ist erst im Menschenkörper vollkommen hervorgebildet, und durch die verhältnißmäßige Breite des menschlichen Beckens unterbaut. Zufolge der vollkommenen Herausbildung dieses Gegensatzes nimmt das Herz im Menschenleibe nicht, wie im Thierleibe, eine indifferente Mitte ein, sondern liegt mehr links, hiebei schief auf dem Zwerchfelle aufliegend; die Brust ist nicht, wie beim Thiere, kahnförmig zusammengedrückt, sondern geht in ihren zwei polaren Hälften in die Breite auseinander. Aehnliches gilt von dem menschlichen Angesichte im Gegensatze zu dem vorherrschend in die Länge gezogenen Thierschädel, dem deßhalb die Augen seitlich eingesetzt sind, während sie beim Menschen an der Vorderseite des Hauptes in einer ebenmäßigen Distanz von einander angebracht sind; daher läßt sich strenge genommen nur beim Menschen von einem Angesichte reden, annäherungsweise bei jenen edleren Thierkopfgestalten (Löwe, Rind, Adler), deren Ausdruck eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Menschenantlitze darbietet. Der Adel des Menschenantlitzes wird durch die Ebenmäßigkeit seiner Bildung und durch die Geistigkeit seines Ausdruckes hervorgebracht; dieser ist wesentlich durch das Zurücktreten des beim Thiere sich vorwärts drängenden Mundes, und durch das Vorwärtstreten des beim Thiere zurückgedrängten oberen Theiles

des Kopfes, der das Gehirn in sich faßt, bedingt. Damit ist die Prävalenz des Geistigen über das Sinnliche, der Vernunftthätigkeit über das leibliche Bedürfen und Begehren ausgedrückt; der menschliche Mund ist ungleich edler und zarter geformt, als das ihm entsprechende thierische Organ, und ordnet seine nächste Bestimmung für den sinnlichen Zweck der leiblichen Ernährung dem höheren Zwecke unter, lautbildendes Organ der Gedankenmittheilung zu sein. Er tritt sonach, wie er relativ hinter die ihm übergeordnete Stirne zurücktritt, auch in ein dienendes Verhältniß zu dem direct über ihm locirten Gehirne, der Stätte des Denkens, während umgekehrt beim Thiere das rückwärts gedrängte Oberhaupt mit seinen edleren Sinnen: Gesicht und Gehör, durchgehends dem durch den thierischen Mund ausgedrückten Zwecke der leiblichen Selbsterhaltung und Ernährung dient.

Aus dem Gesagten ergibt sich wol hinlänglich — und es wird im Folgenden noch weiter im Einzelnen aufgezeigt werden — daß der Mensch als ein, auch der Leibesform nach überthierisches Wesen nicht aus der Thierwelt hervorgegangen sein könne, daß man vielmehr die Formen des thierischen Lebens in ihren höheren Entwickelungsstufen nur als relative Annäherungen an die schlechthin über dem Thiere stehende Menschenform ansehen könne. Da man keine einzelne Thierform als die absolut höchste bezeichnen kann, so ließe sich schon aus diesem Grunde für die Ableitung des Menschen vom Thiere kein haltbarer Anknüpfungspunkt nachweisen. Eine noch empirische Betrachtungsweise, die ausschließlich das Somatische in's Auge faßt, mag sich ernstlich mit der Vermuthung beschäftigen, daß der Mensch allenfalls aus dem Gorilla, dem von rein somatischem Gesichtspuncte aus menschenähnlichsten Thiergebilde sich habe entwickeln können; dem unbefangenen Gefühle indeß drängt sich unmittelbar auf, daß die psychische Artung dieses Thieres und des Menschengeschlechtes im Allgemeinen eine solche Ableitung oder auch nur Aneinanderrückung von Mensch und Affe verbietet, und daß, wenn die edelsten Thiergeschlechter nicht zugleich in Beziehung auf ihre leibliche Organisation die menschenähnlichsten sind, auf eine Ableitung des Menschen vom Thiere schlechthin verzichtet werden müsse. Zudem sinkt der Affe, das angeblich höchstentwickelte Säugethier in seinen besonderen Arten und Formen allenthalben wieder zu niederen Ordnungen herab, in seinen langarmigen Arten zum Faulthiere, im fliegenden Maki zu den Fledermäusen, im Pavian und Gorilla zum Raubthier. Wenn der weiße Mensch nicht vom Neger abstammen kann, so ungleich weniger der Neger vom Affen. Wol aber hat die schaffende Natur in den mannigfaltigen thierischen Bildungen alle einzelnen Organe und

Glieder des menschlichen Organismus gleichsam vorbedeutend und auf die Menschengestalt als höhere, aus ihrem Lebensgrunde heraus unerreichbare Erfüllung dieses ihres Schaffens und Bildens ahnungsvoll hindeutend vorgebildet, und im Affen ein von der äußeren Naturgebundenheit der übrigen Quadrupeden möglichst freies Gebilde dieser Thierklasse hervorzubringen gesucht, das indeß ohne allen Adel der Gestalt ist, während der Löwe eine wirklich edle Bildung besitzt, in allen seinen Bewegungen edel ist und in seiner psychischen Artung etwas Großsinniges und Königliches an sich trägt, das eben auch durch seine somatische Bildung unterbaut ist. Denn dieses entschiedene Vorwiegen von Haupt und Brust gegen den dünngestreckten Hinterleib, die plastische Bildung des hochgehaltenen mähnenumwallten Hauptes, die Fülle markiger Kraft, die ihm einwohnt und selbst noch seinen Schweif zu einer furchbaren Waffe macht, die eigenartige Fügung seiner Gelenkungen drücken ihm gewisser Maßen schon durch sich selber sein eigenartiges Naturell auf. Vom morphologischen Standpunkt betrachtet ist der Löwe eine der vollendetsten und höchsten Bildungen des Thierreiches, und insofern die gesammte Entwickelung des Thierreiches von unten herauf die Herausbildung und die Verhältnißbestimmung der drei Hauptregionen des animalischen Leibes: Kopf, Brust, Hinterleib zum Zwecke hat, eine in ihrer Art abschließende Bildung, da die Präponderanz der höheren Region über die niedere so entschieden hervorgestellt wird. Freilich schließt aber die dem Löwen eigenthümliche Vollkommenheit wieder Vollkommenheiten anderer Art aus, welche Thieren von einem ästhetisch minder ansprechenden Charakter eigen sind; es gibt eben keinen absoluten Abschluß und keine absolute Ausgleichung des Differenten im Bereiche der thierischen Bildungen; die absolute Harmonisirung liegt außer und über dem Gebiete des Thierischen.

H. v. Schubert sieht in den vier Hauptklassen des Thierreiches die vier Hauptsysteme des animalischen Organismus repräsentirt, sofern durch die Strahlenthiere das System der vegetirend zeugenden Kräfte, durch die Weichthiere jenes der Verdauungsorgane, durch die Gliederthiere das System des Athmens und der Bewegungsorgane, durch die Rückwirbelthiere endlich das System des Hauptes mit den ihm untergeordneten vier Systemen der Sinne repräsentirt sei. Man könnte hinzufügen, daß sich diese Viergliederung im Besonderen wieder in den vier Classen der Wirbelthiere reflectire und wiederhole. C. G. Carus unterscheidet Eithiere (Oozoa), Rumpfthiere, Kopfthiere. Die Rumpfthiere zerfallen in Bauchthiere (Mollusken) und Brustthiere (Gliederthiere); die Kopfthiere in Kopf-Eithiere (Fische), Kopf-Bauchthiere (Lurche), Kopf-Brustthiere (Vögel), Kopfthiere schlechthin (Säugethiere). Innerhalb des Bereiches der eigentlichen Kopfthiere wiederkehren nochmals in dreimaliger, stets höher gesteigerter Wiederholung die vorausgegangenen Entwickelungsstufen von Eithier, Bauchthier, Brustthier (Cetacea, Monotremata und Edentata, Chiroptera — Pinnipeda, Marsupialia, Glires — Pachydermata, Bisulca und Hoplopeda, Chelopeda v. Fera,)

worauf dann endlich die vollkommensten unter den Säugern, die Quadrumena erscheinen, in welchen zwar die menschliche Bildung vorbedeutet, aber doch nur eine Carricatur derselben erreicht wird, welche gegen die Spitzen vorausgehender Formenreihen (Adler, Pferd, Löwe) häßlich zurücktritt. Vgl. Carus, Natur und Idee Wien, 1861, S. 439 ff. Daß zwischen den höchstentwickelten Affengeschlechtern, den sogenannten Anthropoiden (Gorilla, Chimpanse, Orang, Gibbon) und der niedersten Menschenrace in somatischer Hinsicht immer noch ein bedeutender Abstand bestehe, wird auch von denjenigen zugestanden, nach deren Meinung der Mensch die Fortsetzung und den höchsten Abschluß einer lückenlosen Reihe aufwärts steigender zoologischer Formationen darstellt. Freilich hofft man, daß der für die heutige Erkenntniß noch bestehende Zwischenraum zwischen Affe und Mensch durch künftige Fünde fossiler Affenreste und Menschenreste noch ausgefüllt, und damit die Hindernisse einer in allen ihren Zwischengliedern herzustellenden genealogischen Ableitung des Menschen aus der Thierwelt dereinst beseitigt werden dürften. Ein solches Zwischenglied glaubt man bereits im fossilen Dryopithecus der Süßwasserformation am Fuße der Pyrenäen entdeckt zu haben; man hat freilich nur einzelne Reste dieses Thieres gefunden, glaubt aber aus denselben schließen zu dürfen, daß es wie den Gorilla an Größe, so den Chimpanse an menschenähnlicher Bildung des Gebißes übertroffen habe. Seltsam klingt der Schluß, daß, weil man an den vom Menschen weiter abstehenden Platyrrhinen der Neuen Welt menschenähnliche Züge wahrnimmt, welche den dem Menschen näher gerückten Katarrhinen der Alten Welt abgehen (verhältnißmäßig vorwiegendes Gehirn, vorwiegende Schädelentwickelung im Gegensatze zum Gebißtheile des Kopfes, Züge gutmüthiger Zutraulichkeit), es unter den Katarrhinen der vorweltlichen Fauna gleichfalls gewisse Geschlechter gegeben haben müsse, welche die den heutigen Katarrhinen mangelnden Aehnlichkeitszüge an sich hätten. Wir möchten hierin eine schon erwähnte Thatsache entgegengesetzter Art bestätiget finden, daß nämlich die fortschreitenden Annäherungen thierischer Formen an die Menschenform immer auch mit einem anderweitigen relativen Herabsinken unter die bereits auf vorangegangenen Stufen erstrebte Aehnlichkeitsform verbunden seien, weil eben die Menschenform dem Thiere schlechterdings nicht erreichbar ist. Dieß bestätiget sich in einer anderen, von den Darwinisten für ihre Zwecke angezogenen Wahrnehmung; man hat nämlich bemerkt, daß bei den Anthropoiden die Schädelbildung des jungen Thieres der menschlichen Form sehr nahe komme, mit dem Wachsen und allmählichen Reifen des Thieres aber die Schnauze sich vorwärts dränge und das Gebiß eine kräftigere bestienartige Gestaltung erlange. Dieß wird doch wol nichts anderes besagen, als daß die vollkommen ausgeprägte Form des Thieres das spezifisch Thierische seiner Form und somit seinen Unterschied und Gegensatz zum Menschen vollkommen hervorstellt. Der Prozeß dieser gegensätzlichen Bildung ist dieser: Mensch und Affe werden mit offener Naht

des Schädels und der Schädelbasis geboren; beim Affen verwächst alsbald die Stirnnaht, während die Nähte der Schädelbasis und des Zwischenkiefers länger offen bleiben, beim Kinde hingegen verwächst zuerst die Naht der Schädelbasis und die des Zwischenkiefers und erst später die Hirnnaht. Daher beim Menschen die reichere Entfaltung des Vorderschädels und das ebenmäßige Rückwärtsweichen des beim Thiere sich vorwärts drängenden Gebißes. Beachtenswerth und im Einklange mit den vorerwähnten Bemerkungen über die durchaus nur relativen, durch anderweitige Abbeugungen wieder relativ aufgehobenen Annäherungen der thierischen Formen an die menschlichen Formen ist der Umstand, daß auch die verschiedenartigen Geschlechter der Anthropoiden sich in verschiedenartiger Weise, keines derselben absolut, dem Menschen annähern: der Orang hinsichtlich der Gehirnbildung, in Bezug auf das Gebiß der Chimpanse, im Rumpfskelett der Gibbon, in Bezug auf das Becken der Gorilla. In den Gliedmaßen, Hand und Fuß, finden ebenfalls beim Chimpanse und Gorilla merkliche Annäherungen an den Menschen statt. Diejenige Form aber, die sich schlechthin d. i. in Bezug auf alle erwähnten Punkte zugleich dem Menschen nähern würde, existirt nicht, die Kluft zwischen Thier und Mensch bleibt auch in somatischer Hinsicht unausgefüllt.

§. 30.

Die Gestaltung des menschlichen Hauptes ist durch das in ihm eingeschlossene Gehirn bedingt. Der Mensch hat unter allen Lebendigen der Erde das verhältnißmäßig größte Gehirn;[1]) auch ist die Form desselben die ausgebildetste. Die allgemeine physiologische Bedeutung des Gehirnes ist, daß es zusammt dem mit ihm zusammenhängenden Rückenmarke die centrale Sammlung der Nervenmasse darstellt. Sofern nun die Nervensubstanz im Verhältniß zu den übrigen Substanzen des animalischen Leibes (Fleisch, Knochen, Sehnen) specifisch etwas Solarisches und dem Lichte Verwandtes darstellt, liegt es in der Natur der Sache, daß die centrale Sammlung der Nervensubstanz die obere, dem Lichte zugekehrte und den

---

1) Das Gewichtsverhältniß zwischen Gehirn und Gesammtkörper des erwachsenen Menschen ist beim Manne 1: 42, beim Weibe 1: 40. Im unerwachsenen Menschen ist das Gehirn relativ größer; der eben erst entstandene Embryo ist, so zu sagen, fast nur Gehirn. (Pythagoras nannte das menschliche Sperma einen Gehirntropfen, was freilich zu absolut gesagt ist).

erdhaften Influenzen entrücktere Stelle im animalischen Organismus einnehme. Demgemäß hat in den Wirbelthieren, in deren Organismen die Centralisirung der Nervenmasse wirklich durchgeführt ist, das Rückenmark zusammt dem Gehirne die oberste Lage, aber freilich in horizontaler Richtung, in Folge dessen sich das Haupt zusammt dem Gehirne entweder gar nicht, wie bei den Fischen, oder doch nur unvollkommen (am vollkommensten bei den Vögeln) über den Rumpfleib erhebt. Erst im Menschen ist die gesammelte Nervenmasse so vollkommen, als die Bedingungen einer leiblich-organischen Existenz es zulassen, im Gehirne centralisirt, und dieses demzufolge vollkommen in den obersten Ort eingerückt; die Wirbelsäule gleicht da dem Stengel, der das Gehirn als aufgeschlossene reich entfaltete Blume trägt. Und in der That ist in diesem Vergleiche ein tiefer Sinn beschlossen; der Unterschied ist nur dieser, daß die Pflanzenblüthe sich sehnsüchtig dem Lichte aufschließt, zu dem das Pflanzengewächs emporstrebt, während die Nervensubstanz das solarische Licht verinnerlichet in sich trägt, das im Menschengehirn astralisch durchgeistet ist, daher auch das Antlitz des Menschen himmelwärts gerichtet ist und sein Blick in den Sternen zu lesen vermag. Man wird demzufolge mit Recht dafürhalten, daß die dem Himmel entstammende Vernunft nur dem Menschengehirn einwohnen könne, und das der astralischen Durchgeistung entbehrende thierische Gehirn kein geeignetes Organ einer erleuchteten und geordneten Vernunftthätigkeit zu sein vermöchte. Daß das thierische Gehirn für das thierische Leben nicht jene hegemonische Bedeutung habe, wie das menschliche Gehirn für das menschliche Selbstleben, erhellt, abgesehen von den höchst bedeutenden Variationen der relativen Größe und Schwere des Gehirnes der verschiedenen Classen und Arten der Vertebraten,[1]) im Besonderen auch noch daraus, daß die Stärke

[1]) Das Verhältniß zwischen Gehirn und Gesammtkörper schwankt in der Klasse der Säugethiere nach Cuvier zwischen 1: 12 (Simia sciurea) und 1: 800 (Riesenkänguruh); dieses Schwanken ist freilich zumeist von den Verschiedenheiten in der Größe des Gesammtkörpers abhängig, daher z. B. die Pachydermen ein relativ kleineres Gehirn haben, als die tief unter ihnen stehenden Nager. Das relativ geringe Gewicht des Vogelkörpers begünstiget besonders bei den kleinen Vogelarten ein bedeutendes Vor-

der motorischen Apparate für die Beherrschung der Muskelmassen nicht im Gehirne, sondern im Rückenmarke des Thieres zu suchen ist. Also centrirt Leben und Bewegung des Thieres nicht so wie bei dem Menschen im Gehirne, die Functionen des thierischen Gehirnes ordnen sich vielmehr dem Gesammtleben des in seinen Handlungen und Bewegungen durch sein sinnliches Bedürfen und Begehren determinirten Thieres unter. Das thierische Gehirn dient den sinnlichen Lebenszwecken des Thieres; darum sind auch die Nerven, die es aussendet, dicker und gröber, als jene des menschlichen Gehirnes. Es ist ein bedeutsamer Vorzug des Menschen, bei verhältnißmäßig größtem Gehirn die feinsten Nerven zu haben.

Der Mensch erfreut sich des Vorzuges, das ausgebildetste Gehirn zu besitzen. Das menschliche Gehirn läßt, wie jenes der höheren Classen der Vertebraten, drei Haupttheile unterscheiden, das Vordergehirn oder große Gehirn, das nach rückwärts liegende und beim Menschen vom Vordergehirn vollständig bedeckte kleine Gehirn, und endlich das sogenannte verlängerte Mark, der Anfangs- und Ausgangspunct des Rückenmarkes. Ueber dem verlängerten Marke, gleichsam dem oberen Ansatze des Stengels, der das Gehirn als Blüthe trägt, erheben sich, obschon etwas vorwärts gerückt, und theilweise dem sogenannten Hirnknoten, theils den Hirnschenkeln aufgesetzt, vier kleinere Hügel (Vierhügel), und vor ihnen zwei etwas größere, die Sehhügel; über und zwischen den Sechsen schwebt die „pyramidal, fast wie der Umriß einer Flamme" gebildete Zirbeldrüse — die Erstlingsbildung des Gehirns, welches in der weiteren Entwickelung des Gehirns von der allmälich hervorkeimenden Masse des Gehirnes, wie das Kerngehäuse des Apfels von dem Fleische des Apfels umhüllt und bedeckt wird. Das in dem Baue der Hauptmassen und der grundhaften Bildungen des Gehirnes ausgeprägte Gesetz der Dreizahl und Siebenzahl wird von H. v. Schu-

wiegen der Gewichtmasse des Gehirnes; bei der Blaumeise ist das Gewichtsverhältniß zwischen Gehirn und Gesammtkörper 1:12; bei der Lerche 1:56, beim Strauß hingegen 1:1200. Bei den Reptilien schwankt das Verhältniß zwischen 1:160 (grüne Eidechse) und 1:5688 (Seeschildkröte; Landschildkröte: 1:2240); bei den Fischen zwischen 1:550 (Karpf) und 1:37440 (Thynnus).

bert als ein die Gesammtbildung des Gehirnes durchwaltendes Gesetz mit ahnungsvollem Tiefsinn aufgezeigt. Das Vorderhirn zerfällt in zwei seitliche dreigetheilte Hälften, deren Sechszahl durch das kleine Gehirn zur Siebenzahl ergänzt wird. Auch das kleine Gehirn zeigt an jedem seiner beiden Seitentheile eine Sonderung in drei Abtheilungen, zu deren Sechszahl der wurmförmige Fortsatz als Siebentes hinzutritt. Schubert verfolgt dieses Gestaltungsgesetz noch weiter in's Einzelne, und ist ohne Zweifel hiebei von einer tiefgründenden Ahnung geleitet; indeß wird auch dem tiefdringenden Forscher die nach Außen sichtbare Bildung der Lichtblume im Menschenleibe immerfort unerforschliche Räthsel darbieten, weil uns eben nur die dunkelschattende Außenseite dieses innerlichsten aller Gebilde zugekehrt ist. Weniger räthselhaft ist die durch vielfältige Beobachtungen und Versuche ermittelte Beziehung der einzelnen Haupttheile des Gehirnes zu den Hauptfunctionen des animalischen und menschlichen Lebens. Es ist eine jedem vernünftigen Zweifel entrückte Thatsache, daß das große Gehirn das vermittelnde Organ der sinnlichen Wahrnehmung und der dadurch bedingten intellectuellen Thätigkeiten, das kleine Gehirn aber der Centralpunct der motorischen Bewegung sei; das verlängerte Mark endlich scheint das Centrum der animalischen Vitalität in sich zu bergen, indem eine tiefgreifende Verletzung desselben augenblicklichen Tod nach sich zieht. Bedeutsam ist für das Verständniß der Gestaltung des menschlichen Gehirnes, daß bei den niederen Thieren nur das sogenannte Mittelhirn, also das verlängerte Mark mit seinen nächsten Ansätzen den Centralpunct des Nervenlebens bildet, auf den höheren Stufen des Thierlebens aber das Vorderhirn immer entschiedener hervortritt — am meisten natürlich im Menschen, in welchem es über seine bloß animalische Bedeutung zum Organe und Mittler intellectiven, selbstigen Denkens und Wollens emporgehoben erscheint, und nach Innen einem Lichte aufgeschlossen ist, von welchem in's thierische Gehirn nur einige reflectirte Dämmerstrahlen fallen.

Die in der Reihe der aufwärts steigenden Bildungen des Thierreiches fortschreitende Centralisirung der Nervenmasse ist einer stets bestimmteren Individuation des seelischen Prinzipes gleichzuachten, das im thierischen Leben wirksam ist. Diese fortschreitend intensivere Individuirung ist eine

relative Emporhebung des thierischen Einzellebens über die äußeren Bedingungen seiner sinnlichen Existenz, und macht, daß das Thier, je höher und durchgebildeter seine Organisation ist, auch desto selbstiger und selbstständiger sich mit Beziehung auf diese seine Lebensbedingungen bestimmt. Gleichwol ist es nicht so sehr das individuelle Thier selber, als vielmehr der in allen Thieren derselben Classe, Art und Gattung concretisirte Wille und Gedanke einer bestimmten Lebensform, der sich in den Handlungen des Thieres darstellt, wie schon daraus hervorgeht, daß alle Thiere derselben Art in ihrem Handeln auf dieselbe Art sich bestimmen, und die individuellen Variationen und Modificationen dieses gleichförmigen Handelns eben nur durch die ihnen entsprechenden Variationen und Modificationen der individuellen Organisation bedingt sind. Man kann demnach ganz wol von Denk- und Willenshandlungen des Thieres sprechen, nur ist es nicht der persönliche Gedanke und Wille des Thieres, der da sich kundgibt, sondern der Wille und Gedanke der bestimmten Lebensmacht und Lebensmächtigkeit, die in einer bestimmten Art von Thieren individualisirt ist. Diese fortschreitende Individuation des allgemeinen Lebensgedankens kommt einer fortschreitend intensiveren Sammlung des entsprechenden thierischen Lebens in sich selber gleich. Man unterscheidet in dieser Hinsicht drei Hauptstufen: Thiere mit problematischem oder doch acentrischem Nervensystem (Armpolypen, Akephalen und andere niederste Formen der von C. G. Carus Oozoen genannten Thiere), hirnlose Thiere mit einem bereits relativ centralisirten Nervensystem und Seelenleben (höhere Weichthiere, Gliederthiere), behirnte Thiere (Wirbelthiere). In den acentrischen Thierformen ist das individuelle Sein noch so wenig hervorgebildet, daß das Thier durch freiwilliges Zerfallen oder gewaltsame Trennung getheilt werden kann und in jedem Theile sich wieder das Ganze herstellt. Die höheren Arten der Weichthiere vertragen zwar keine derartige Theilung mehr, aber ihre Reproduktionskraft ist noch immerhin bedeutend genug, wie z. B. einer Schnecke Fühlhörner und Kopf durch Nachwachsen ersetzt werden können, wenn nur der Hirnknoten unverletzt geblieben ist. Ist bei den theilbaren Thieren der Begriff des Individuums noch nicht wahrhaft wirklich, so ist bei jenen Thieren, in welchen integrirende Theile oder Stücke des Organismus durch Nachwuchs sich ersetzen, die organische Individualität noch eine sehr mangelhaft durchgebildete. Es gibt wol auch bereits im Bereiche der wirbellosen Thiere Formen, die so durchgebildet sind, daß sie eine lebendige Untheilbarkeit darstellen, die keine Verstümmelung verträgt; die durchgebildetsten unter ihnen sind die Insecten, welche ihren Namen von der distincten Scheidung und Gliederung der drei Hauptregionen des animalischen Leibes (Haupt, Brust, Hinterleib) haben. Aber die Innerungsfähigkeit dieser zu einem somatisch untheilbaren Ganzen durchgebildeten Organismen ist aus Mangel an einem Gehirne eine sehr geringe; der Mangel einer Concentrirung ihrer Sensationen im Gehirne läßt ihre

Sinnlichkeit durchwegs nur als sogenannte niedere Sinnlichkeit erscheinen, deren Leben und Beweglichkeit vorherrschend durch die sogenannte Reflexthätigkeit bestimmt ist. Ein Ansatz von Gehirn ist indeß im Insect allerdings enthalten; der Hirnknoten steht bei den Insecten in einem entschiedenen Bezug zum Augennerv und bildet somit das vor, was als primitiver Hirnansatz im menschlichen Embryo erscheint und als bleibende Bildung in allen Fischen am stärksten entwickelt gefunden wird. Beim Fische ist das Mittelhirn ausgebildeter als das Vorderhirn, und das Gesammthirn macht noch keineswegs den Eindruck des entschiedenen Vorherrschens einer Gesammtmasse; die Gehirnmasse steht im Verhältniß entschiedenster Unterordnung zu jener des Rückenmarkes. Daraus läßt sich schon entnehmen, wie sehr die seelische Thätigkeit auch noch in dieser untersten Classe der Wirbelthiere gebunden sei; ihr Leben ist ein stilles, lautloses, traumhaftes, welches, wie der verhältnißmäßig große Umfang der Bauchhöhle mit den weitschichtig angelegten Absonderungs-, Verdauungs- und Geschlechtsorganen andeutet, ausschließlich den Zwecken der Ernährung und Fortpflanzung gewidmet ist; die Freßgier und fruchtbare Vermehrung der Fische ist bekannt. Zu dem stillen traumhaften Dasein des Fisches stimmt es, daß es von allgemeinen tellurischen und kosmischen Einflüssen mächtiger bewegt und beherrscht wird, als ein zu einem höheren Grade physischer Lebendigkeit erschlossenes Leben; die im Interesse der Fortpflanzung unternommenen Wanderzüge der Fische geben hievon Zeugniß. Das beim Fische statthabende Verhältniß zwischen der Masse des Gehirnes und jener des Rückenmarkes bleibt auch bei den Amphibien ziemlich dasselbe, während bei den Vögeln das Gehirn nicht bloß durch seine Lage, sondern auch durch sein schwereres Gewicht das Rückenmark entschieden überwiegt und in ein Verhältniß der Unterordnung zu sich setzt. Dabei ist aber auch das Rückenmark noch durch seine relative Größe ausgezeichnet, und mit Rücksicht auf die Activität und Beweglichkeit der Vogelexistenz mehr als bei allen anderen Thieren ausgebildet; im Vogelgehirn tritt ferner zuerst die an das Menschengehirn mahnende sphärische Form hervor. Dieß Alles deutet durch sich selber auf ein entwickelteres, helleres und geweckteres individuelles Leben des Vogels hin (womit auch der an den Wechsel von Tag und Nacht gebundene Wechsel von Wachen und Schlafen zusammenhängt, der bei den Fischen gar nicht statt zu haben scheint, bei den Amphibien an längere und allgemeine tellurische Perioden gebunden ist); hier ist es zum ersten Male, daß im Thiere dem Menschen etwas Verwandtes und ihn auch sympathisch Anmuthendes entgegentritt; freilich mehr von Seite der gemüthlichen Affection, als von Seite der intellectuellen Fähigkeit, rücksichtlich welcher der Vogel dem Säugethiere noch immerhin merklich nachsteht. Die bei den Säugern statthabende stufenweise Annäherung an den Menschen macht sich bei vergleichender Betrachtung des Hirnbaues und der dadurch bedingten Aenderung der Schädelbildung der verschiedenen Säugethierfamilien bemerkbar, worüber

indeß die übrigen morphologischen Momente nicht übersehen werden dürfen. In Bezug auf die Hirnbildung scheidet sich die Säugethierwelt in zwei große Abtheilungen: Thiere mit ganz glatten oder nur wenig gefalteten Hemisphären des Gehirnes — Thiere mit durchaus gefalteten Hemisphären. Die der ersten Abtheilung angehörigen Ordnungen (Edentata, Glires, Insectivora, Chiroptera, Marsupalia) sind augenscheinlich die niedersten und unedelsten Formen der Quadrupeden, die menschenähnlichen Typen sind in der anderen Abtheilung zu suchen. In Bezug auf die Gehirnfaltung stünde nun allerdings der Affe dem Menschen am nächsten; aber das Affenhirn steckt in einem roh gebildeten Schädel mit verkümmerter Schädelhöhle und rohen übermäßigen Kiefern, und sein Hirn ist theilweise in noch unedleren Verhältnissen ausgebildet. Vergl. über das Gesagte C. G. Carus, vergleichende Psychologie. Wien, 1866. Nach Richard Owen (on the anatomy of Vertebrates. London, 1865 ff.; 3 Voll.), welcher seine systematische Ordnung der Säugethiere auf die fortschreitende Einhüllung des kleinen Gehirns durch das große gründete, besteht der absolute Vorzug des menschlichen Gehirnes vor dem thierischen darin, daß beim Menschen das Verhältniß des großen Gehirnes zum kleinen das höchste (8:1) ist; den Vorzug völliger Umhüllung des kleinen Gehirnes theilt es mit zwei Affenarten. Das menschliche Gehirn ist absolut und relativ (d. h. im Verhältniß zur Körpermasse des Menschen) größer, als jenes der Vierhänder; es ist relativ größer als jenes aller übrigen Säugethiere mit Ausnahme der kleinsten (bei der Erntemaus, mus messorius, verhält sich das Gewicht des Gehirnes zum Gesammtgewicht des Körpers wie 1:19), und absolut größer mit Ausnahme einiger riesiger Säuger (Elephanten, Wale).

§. 31.

Durch die Gestalt des menschlichen Gehirnes ist jene des menschlichen Hauptes bedingt, welches sich in seinem oberen Theile, der das Gehirn in sich schließt, einer vollkommenen Rundung nähert, nach Unten aber an seiner Vorderseite in die Länge gezogen ist. Diese am vollkommen entwickelten Haupte hervortretende ovale Länge verwirklichet am menschlichen Angesichte den Ausdruck der vollkommen entwickelten organischen Form, und ermöglichet zugleich einen edlen, charaktervollen Ausdruck, welcher in der die absolute Indifferenz anstrebende Kreisrundung nicht vervorzutreten vermöchte. Die mächtige Entwickelung des menschlichen Vordergehirnes bringt es mit sich, daß die Gesichtsfläche vertikal abwärts fällt, womit weiter auch das schon erwähnte relative Zurücktreten des Mundes zusam-

menhängt. Der menschliche Mund soll eben nicht thierischen, sondern menschlichen Verrichtungen dienen; darum soll auch sein sinnliches Geschäft, das Essen, von der entsprechenden thierischen Function sich unterscheiden. Seine zarten, verhältnißmäßig schwachen und zurückstehenden Kinnladen sind nicht dazu bestimmt, nach der Speise zu greifen, wie der Schnabel des Vogels, oder die Kinnladen des Säugethieres; dazu hat die menschliche Hand zu dienen, welche die Speise zum Munde führt. Jede störende Hervorragung, durch welche der Adel und die Ebenmäßigkeit der menschlichen Gesichtsbildung beeinträchtiget werden könnte, fällt beim Menschen hinweg; das Haupt ist kein dienendes Glied, sondern die hegemonische Region des Gesammtorganismus, das Geschäft der Vertheidigung und des Schutzes, das Anfassen, Greifen oder Berühren des rohen unverarbeiteten Erdstoffes u. s. w. gehört niederen, dem Haupte dienenden Gliedern und Organen des Leibes an.

Das regelmäßig und ebenmäßig geformte Menschenangesicht läßt von oben abwärts drei fast gleich breite Gegenden zu unterscheiden: jene der Stirne, der Nase und des Mundes. Wie die Stirne zum Gehirne, so steht die Nase zu den Athmungsorganen der Brust, der Mund zu den Verdauungsorganen des Unterleibes in einer specifischen Beziehung; darin tritt die universalistische Bedeutung des Hauptes als sublimirter Recapitulation des Gesammtleibes in seinen drei Hauptregionen (Kopf, Brust und Unterleib) hervor. Mit dieser Bedeutung des Hauptes als höherer Recapitulation des Gesammtorganismus hängt es zusammen, daß es das Centralgebilde des leiblichen Organismus, das Gehirn in sich faßt; Haupt und Gehirn fassen einander wechselseitig, das Haupt als Ort des Gehirnes, das Gehirn als der Körper, in welchem die Sinnesfunctionen des Hauptes zusammenlaufen. Aber nicht das Gehirn als solches ist es, durch welches das Haupt gefaßt wird, sondern die Seele faßt mittelst des Gehirnes das Haupt; das Haupt aber faßt seinerseits nicht nur das Gehirn, sondern den gesammten Leib in sich. Gehirn und Haupt stehen in einer lebendigen Beziehung zur Seele, das Gehirn als Denkorgan, das Angesicht als Sehorgan der Seele; das Angesicht ist aber der universalistischen Bedeutung des Hauptes gemäß nicht bloß lebendiger Ausdruck der geistigen Denkthätigkeit,

sondern auch der Gefühle und Stimmungen des Herzens, und auch die leiblichen Empfindungen drücken sich in der Mienensprache des Angesichtes aus — das Mienenspiel desselben ist die leiblich-plastische Versichtbarung dessen, was im Worte verlautbart. Für eine solche ausdrucksvolle Mienensprache, die ein in Gedanke und Gefühl vertieftes Innenleben voraussetzt, ist einzig das menschliche Angesicht geeignet. Die physiologische Vorbedingung hierzu ist das Vorhandensein einer Lage von Muskeln, von welchen zwar bereits das vorspringende Gebiß der Säugethiere bedeckt ist, aber nur, um den Bewegungen des Mundes und der Nase beim Fressen und Riechen zu dienen. Beim Affen entfaltet sich allerdings ein ungebundeneres Mienenspiel, aber nur als Grimasse, weil eben dasjenige, aus dessen innerlicher Tiefe ein edler Ausdruck des psychischen Lebens sich vermitteln soll, nicht vorhanden ist.

Noch ist das Proportionsverhältniß des Hauptes zur Gesammtlänge des menschlichen Körpers in's Auge zu fassen, welches für den ausgewachsenen Leib als 1 : 7 angesetzt wird. Dieses Proportionsverhältniß ist überhaupt bedeutungsvoll in's raumzeitliche Leibesdasein des Erdenmenschen hineingeschlungen,[1]) und schon in alter Zeit erkannt worden;[2]) soferne es aber mit mehreren anderen eben so bedeutsamen und tiefbegründeten Proportionsverhältnissen des menschlichen Leibes verwoben ist, besteht die Aufgabe der tiefer dringenden wissenschaftlichen Forschung in Ermittelung der Grundeinheit, aus welcher diese verschlungenen Maaß- und Proportionsverhältnisse abzuleiten sind, um der unmittelbaren Apperception der Harmonie und Ebenmäßigkeit des menschlichen Körperbaues zu einem rationalen Verständniß ihrer selbst zu verhelfen. Ein neuester Versuch, das Gestaltungsgesetz des menschlichen Leibes zu ermitteln, soll im Nachstehenden mitgetheilt werden.

Fr. Liharzik (Das Quadrat die Grundlage aller Proportionalität in der Natur u. s. w. Wien, 1865) machte den Versuch, auf Grund zahlreicher Messungen das mathematische Grundgesetz der Proportionen des menschlichen Körpers zu ermitteln, und fand dasselbe in dem magischen Quadrate der Zahl 7 enthalten. Er fand, daß die Grundzahlen des

[1]) Vgl H. v. Schubert's allgem. Naturgesch. (Erlangen, 1826) S. 1180.
[2]) Vgl. H. v. Schubert's Gesch. d. Seele (4. Aufl. 1850) Bd. I, S. 492.

magischen Siebenerquadrates den durch Messung eruirten Längenverhältnissen des menschlichen Körpers und der wesentlichen Theile desselben genau entsprechen, und daß, den arithemischen Ausdruck der Proportionsverhältnisse in einen geometrischen umgesetzt, in den Theilen eines durch diagonale Halbirung eines Quadrates gewonnenen rechtwinkeligen gleichschenkeligen Dreieckes, dessen Katheten mit den Seiten des Quadrates zusammenfallen, alle Dimensionen der Körperlänge sich aufzeigen lassen, und zwar, wofern man die Länge der Kathete = 7 setzt, in eben jenen Werthen, welche die Messung aufwies, und welche den Grundzahlen des magischen Quadrates entsprechen. Die Grundzahlen des magischen Siebenerquadrates sind: 7 als Wurzel, 25 als Mittelzahl, 21 als Leitzahl, 50 als die Summe der gleichen Paare, 175 als die Summe einer Reihe, 1, 6, 7, 8 als die Differenzen der in Siebenerquadrate enthaltenen Progressionen. Die eine Hauptdiagonalreihe beginnt mit 22 und endiget mit 28, 22 + 28 multiplicirt mit $^7/_2$ gibt 175, die Summe eines Streifens im Tetragramme. Von diesen Zahlen entspricht 175 der normalen Länge des erwachsenen Mannes, 50 jener des neugebornen Knaben, die übrigen Zahlen drücken Längen oder Summen aus Längen der einzelnen Körpertheile des neugebornen Knaben aus. So ist 22 die Summe aus der Kopflänge (12), Halslänge (1), Brustbeinlänge (7) und Knöchelhöhe (2); 28 die Summe aus der Bauchlänge (10) und der Gesammtlänge des Ober- und Unterschenkels (18). Die Zahl 25 bedeutet die halbe Körperlänge, 1 die Maaßeinheit, 6 und 8 die wichtigsten Wachsthumszunahmen, 21 die Länge des alle Breitendimensionen bestimmenden Schlüsselbeines, dann der Hand, des geraden Kopfdurchmessers und des Abstandes der Gelenksköpfe beider wagrecht ausgestreckten Oberarmknochen.

Liharzik entwickelte das Gestaltungsgesetz des menschlichen Körpers im Zusammenhange mit dem Gesetze des Wachsthums, welches er auf dem Wege der Induction nicht bloß als ein specifisch menschliches, sondern als ein allgemeines Naturgesetz nachgewiesen zu haben glaubt. Er theilt die Zeit des Wachsthums alles irdisch Lebendigen in 300 Theile, welche für den menschlichen Wachsthum 300 Monate bedeutet. Diese 300 Monate sind unter 24 Epochen zu subsumiren, von welcher die erste Epoche einen Monat, die zweite zwei Monate, die dritte drei, die vierundzwanzigste 24 Monate enthält. Diese 24 Epochen werden weiter unter 3 Perioden subsumirt, deren erste die ersten 6 Epochen, die zweite zwölf weitere Epochen, die dritte die letzten 6 Epochen enthält. Die letzte Wachsthumszunahme ist eine constante und gleichmäßige; um so viel, als der Körper in der ersten Epoche wächst, wächst er auch in der zweiten, dritten u. s. w.; beim Eintritte in die siebente Epoche ändert sich die Wachsthumszunahme, bleibt sich aber sodann in dieser Aenderung durch die ganze zweite Periode gleich. Eine ähnliche constante Aenderung tritt mit dem Beginne der letzten oder dritten Periode ein. Kennt man nun das Gesetz der Wachsthumszunahme,

und weiß man die Proportionsverhältnisse am Körper der Neugebornen (der Knaben sowol als der Mädchen), so läßt sich für jede Entwickelungsstufe des Wachsthums das absolute und proportionale Maaß des Körpers und seiner Theile genau berechnen; und der Schlüssel zum Verständniß des Ganzen ist das magische Quadrat. Liharzik erfreut sich an der Uebereinstimmung des von ihm aufgefundenen Gesetzes mit den ahnungsvollen, tiefsinnigen Andeutungen einer alten, überlieferten Weisheit; namentlich überraschte es ihn freudig, daß sich seine Entdeckung an den Angaben der heiligen Schrift über die Maaßverhältnisse der dem Bau des Menschenkörpers nachgebildeten Stiftshütte, und bezüglich der Grunddifferenz zwischen den Maaßen und Proportionen des männlichen und weiblichen Körpers an der biblischen Erzählung von der Rippe des Mannes so überraschend erprobte; nimmt man nämlich vom männlichen Brustkorbe eine Rippe d. h. eine mittlere Rippenbreite hinweg, so hat man den weiblichen Brustkorb, durch dessen Dimensionsverhältnissen der gesammte Bau des weiblichen Körpers in seiner Abweichung vom männlichen bestimmt ist. Der Ideen Zeisings über den goldenen Schnitt als Grundgesetz aller Proportionalität im Reiche des organisch Lebendigen wird von Liharzik mit hohem Lobe gedacht; er findet in den Ergebnissen der Forschung Zeisings eine willkommene Bestätigung seiner eigenen, obschon man diese, wofern sie gesichert sind, für bedeutungsvoller und tiefer aus dem Wesen der lebendigen Dinge geschöpft zu erachten nicht umhin wird können.

§. 32.

Die in der aufrechten Stellung des Menschen begründete Gestaltung des Menschen läßt denselben als das vollendete sichtbare Weltwesen, als die vollendete und organisch durchgebildete mikrokosmische Bildung erscheinen, die aus dem Sphairos, dem im menschlichen Ei abgebildeten Symbol des makrokosmischen Ganzen als verjüngtes Bild und sublimirter ideeller Inbegriff des sichtbaren Weltganzen heraustritt. Zunächst sind einmal im Baue des menschlichen Leibes die auf die grundhaften Gegensätze von Innerem und Aeußerem, Oberem und Unterem, Vorder- und Rückseitigem, Rechts- und Linksseitigem gegründeten kosmischen Dimensionsverhältnisse bestimmt hervorgebildet. In der Kugel, die den sichtbaren Kosmos als allgemeine Fassung der sichtbaren Weltdinge sinnbildet, ist bloß der Gegensatz von Innerem und Aeußerem (Centrum und Peripherie) dargestellt, der das Verhältniß Gottes zur Welt, der Seele zum Leib abschattet; im Würfel, dem specifischen Symbole der Endlich-

keit und Begränztheit kommen unter Zurückdrängung jenes ersten und fundamentalsten Gegensatzes die drei anderen Gegensatzverhältnisse (Oberes u. Unteres, Vorder- u. Rückseitiges, Recht- u. Linksseitiges), die über die Außenseite des Körperlichen nach allen Richtungen orientiren, zum specifischen Ausdrucke. Das Wesen der organischen Bildung besteht darin, die in Kugel und Würfel als abstracten Schematen hingestellten und abstract auseinandergehaltenen grundhaften Dimensionsverhältnisse innerlich mit einander zu vermitteln, was aber in den thierischen Organismen nur höchst unvollkommen gelingt, und nicht gelingen kann, weil die Grundbedingung, das Vorhandensein einer wahrhaften Innerlichkeit, fehlt. Dieses wahrhaft Innerliche und eine selbstige Tiefe Besitzende ist die menschliche Seele, die als ein selbstiges Höheres über dem stofflichen Leibe auch diesen aufwärts richtet, und indem sie sich selbst ihm als lebendige Innerlichkeit eingibt, ihm auch den sichtbaren sprechenden Ausdruck geistiger Innerlichkeit verleiht, während das thierische Leben als ein nach Außen gewendetes Sinnenleben auch in den höchsten Stufen seiner Steigerung und inneren Durchbildung ein auswärts und erdwärts gekehrtes bleibt, und die Entwickelungslinie der Entwickelungsstufen des Thierlebens zu einer möglichsten Annäherung an den Menschen immer wieder umbeugt, um in mannigfachen Variationen das Herabsinken unter die angestrebte Höhe und Innerlichkeit der psychisch-leiblichen Durchbildung darzustellen. Es gibt kein absolut höchstes Thier; im Vogelgebilde macht die Thiergestalt den Versuch sich aufwärts zu richten, um in den Quadrupeden wieder in die horizontale Längenaxe zurückzusinken; der in der äußeren Gestaltung dem Menschen am meisten sich nähernde Affe sinkt in Bezug auf seine psychische Artung und Begabung tief unter andere psychisch-edlere und in ihrer Art auch edler gestaltete Quadrupedengeschlechter herab. Zufolge des Mangels aufrechter Haltung gelangt beim Thiere der Gegensatz von Oben und Unten, Rück- und Vorderseite zu keiner, oder nur zu einer höchst unvollkommenen Entwickelung, und eben so mangelhaft ist, wie bereits früher angedeutet wurde, die Entwickelung des Gegensatzes zwischen der Rechts- und Linksseite — zum deutlichen Beweise, daß die Organisation eines leiblich-sinnlichen Wesens nur aus der Tiefe einer geistig-seelischen

Innerlichkeit heraus zu einem wahrhaft edlen Ausdrucke sich vollenden, und nur in einem geistbeseelten Organismus der Begriff des sichtbaren Weltwesens sich vollkommen verwirklichen könne.

Die vollkommene Hervorstellung der kosmischen Dimensionsverhältnisse in der aufrechten Menschengestalt ermöglichet die Herausbildung einer edel gestalteten Form, die als solche schon im ersten Keime der ausgebildeten Menschengestalt latent enthalten ist, aber als plastischer Ausdruck und Abdruck des den Leib durchgeistenden Seelenwesens nur unter continuirlicher lebendiger Activität des letzteren sich entwickeln kann. Die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Organismus sind durchgängig durch die aufrechte Gestalt bedingt, aber nicht aus dieser allein zu erklären; die aufrechte Haltung ist nur die unumgänglich nothwendige Bedingung einer schlechthin edlen Bildung, an der alles specifisch Thierische abgestreift und die animalische Natürlichkeit in eine höhere edlere Form hinübergebildet ist — diese Form selbst aber bekundet die Präsenz einer die animalische Natürlichkeit über sich selbst und ihren Bereich emporhebenden Bildungsmacht, die zuhöchst keine andere, als jene der in's leibliche Gebilde eingegangenen Seele ist, und dieser zu einem lebendigen Abdrucke und Ausdrucke ihrer selbst im Stoffe verhilft. Zunächst und unmittelbar spricht die Seele aus dem geistbelebten Angesichte des Menschen; aber nicht bloß das Angesicht, sondern das Gesammtgebilde der Menschengestalt trägt den Charakter des specifisch Menschlichen an sich, er ist bis in die letzten Ausläufer und Endglieder des Organismus durchgeführt, und an Haar und Zehe, Fuß und Hand eben so sehr, wie an Hals und Brust, Haupt und Rumpfleib kenntlich. Der aufrecht in die Länge gestreckte Leib läßt die beim Thiere einwärts und rückwärts gebogene Brust frei und offen hervortreten. Wie das Haupt das Gehirn, so schließt die Brust das Herz ein, in welchem die selbstige Seele als fühlende, wie im Haupte als denkende sich zu sammeln hat; demzufolge muß, wie das Haupt, so in ihrer Art auch die Brust eine freie übergeordnete Lage behaupten, die specifisch animalischen Verrichtungen der Stoffaufnahme und Stoffzersetzung müssen in eine schlechthin tiefere Region des Leibes verwiesen werden, in deren Verhältniß zum oberen Leibe, dem specifischen Sitze der immanenten Lebensthätigkeiten der Seele

das allgemeinere Verhältniß der Ueber- und Unterordnung zwischen Seele und Leib sich reflectirt. Die auf der Höhe zwischen Haupt und Brust seitlich heraustretenden Hände künden sich bereits durch ihre Lage als Organe seelischer Thätigkeit und Energie, der Arm als Organ der Macht und Energie des Willens, die Hand als Werkzeug des sinnigen, findigen, kunsterfahrenen Verstandes an; die edle, ausdrucksvolle Mimik, welche in ihre freien, ungehemmten Bewegungen sich legen läßt, adelt sie zum Sprachorgane der Seele — das tiefste, innerste Gefühl, der erhabenste Gedanke läßt sich durch die Handgeberde ausdrucksvoll versinnlichen. Das Ueberwiegen des geistig-seelischen Lebens über das plastisch-sinnliche bringt es mit sich, daß der untere Theil des Menschen in ein verhältnißmäßig engeres Becken eingesetzt ist; das erweiterte Becken des weiblichen Körpers bedingt schwellende Formen des Unterkörpers, die aber, wie ein tiefes Naturgefühl und ein angeborner Schönheitssinn dem Weibe sagen, gleich der weiblichen Brust züchtig verhüllt sein wollen. Die Natur selber verhüllt am Weibe die Organe der geschlechtlichen Zeugung; am Manne erscheinen sie dem Rumpfende gleichsam äußerlich angefügt, um anzuzeigen, daß sein persönliches Sein und Leben von ihren Verrichtungen unabhängig bestehe und im Vergessen auf dieselben am unbeirrtesten sich entfaltet. Wenn am Menschen nichts unedel ist, so ist auch das, was die Schamhaftigkeit zu verhüllen gebietet, nicht an sich unedel; der Unadel besteht in der Beschmutzung der Seele durch die Hingebung an die niederen Begehrungen, in der Mißachtung und Verläugnung des natürlichen Schamgefühles, welches so deutlich kundgibt, daß es keine sogenannte reine Natürlichkeit des Menschen gibt, daß vielmehr die Sitte die von der menschlichen Natürlichkeit unabtrennliche und von dieser selber postulirte rationale Form derselben sei. Es gibt im menschlichen Organismus keinen Gegensatz von Edlem und schlechthin Unedlem oder Niedrigem, sofern nämlich auch das Niederste und mindest Edle sittlichen Zwecken dienstbar ist; wol aber einen Gegensatz zwischen Edlerem und minder Edlem, Uebergeordnetem und Untergeordnetem, Herrschendem und Dienendem; und insofern der Adel und die Würde des Menschen in seiner geistigen Selbstigkeit besteht, wird dasjenige, worin diese specifisch sich ausdrückt, am Leibe das Edlere

sein und den Vorrang vor demjenigen haben, worin vorherrschend nur sein Gattungscharakter und die Hindeutung auf die zeitliche Unvollendetheit der Gattung oder auf die sinnliche Schwäche und Versuchbarkeit des Menschen hervortritt. Demzufolge ist der menschliche Fuß, obwol das unterste Glied des menschlichen Leibes, als integrirendes Organ der activen Selbstigkeit des Menschen kein Gegenstand der Scham, vielmehr eine wesentliche Zierde des Leibes und eine wesentliche Mitbedingung des ästhetisch-schönen Eindruckes der Gesammterscheinung des Menschen. Die Form des menschlichen Fußes ist eine wahrhaft plastische, und selbst noch die untere Fläche desselben, die den Boden berührt, deutet durch ihre edelgeformte Wölbung den Adel und das schwunghafte Wesen der Menschengestalt an. Der vollendet schöne Fuß ist der charaktervolle männliche, in welchem Kraft und Fülle geeinigt, und das Proportionsverhältniß zur Gesammtlänge des Körpers das vollkommenste ist; die Schaustellung des weiblichen Fußes, der nur in seinem untersten Theile durch die Zierlichkeit seiner Formen gefällt, ist eben so unästhetisch, als sie schamwidrig und unsittlich ist.

Die vollkommene Durchbildung der Formen des menschlichen Körpers macht jene Arten von Körperbedeckung, die den Thieren eigenthümlich sind, überflüßig. Die an sich vielfach unschönen, eckigen, steifen, unebenen Formen des Thieres erhalten erst durch die Feder- und Haarbedeckung ein gefälliges Ansehen; der menschliche Leib bedarf eines solchen Schmuckes nicht. Nur das menschliche Haupt ist, besonders im jüngeren Alter, mit einer Haarfülle bedeckt, die als Excrescenz des vegetativen Lebens besonders ein dem Weibe natürlicher Schmuck, und ihm „als Schleier verliehen ist“ (Kor. 11, 15), im Allgemeinen aber, wie schon Plato hervorhob, die dem fleischlosen Oberhaupte gemäße leichte Bedeckung ist, die in ihrer Weise dazu beiträgt, die Anmuth und den Ausdruck des Gesichtes zu erhöhen, und ihm den fast unentbehrlichen Rahmen zu verleihen, an welchem namentlich die noch unbestimmten jugendlichen Züge sich erst bestimmt abheben. Das Freisein der Haut von jeder Art thierischer Bedeckung begünstiget die Entwickelung jener Art von Feingefühl und Wahrnehmungsfähigkeit, die dem menschlichen Leibe eigen ist und in den Erscheinungen des Lebensmagnetismus und Hell-

sehens auf ganz eigenthümliche Weise überraschend zu Tage tritt; auch die universale Acclimatisationsfähigkeit des Menschen ist zum Theile durch die Nacktheit seiner Haut bedingt.

§. 33.

Wie die Seele sich im Stoffe abgestaltet, so dient ihr der gestaltete Stoff seinerseits wieder als Organ einer Selbstbekundung höherer Art in Laut und Ton. In den Stimmen und Tönen der Thiere verlautbart sich lediglich das natürliche Lebensgefühl und die sinnliche Empfindung; in der menschlichen Rede aber spricht sich der Gedanke, im melodischen Gesange das seelentiefe Gefühl aus, und die kunstgemäße Ausbildung der menschlichen Tonkunde hat aus der Musik ein Medium und Vehikel erhabenster Geistesoffenbarungen geschaffen, welche, was Größe des Gedankens und die Macht der Erfindung betrifft, jenen des gedankentiefen Wortes ebenbürtig sich zur Seite stellen. Der Reiz und Zauber des Tones ist durch Klang und Modulation, das Wort durch die Articulation des Lautes bedingt. Der Ton dringt aus der Kehle, die Formirung und Articulation des tönenden Lautes vollzieht sich durch die menschlichen Stimmwerkzeuge, welche an die in den Kehlkopf ausmündende Luftröhre und an den Gesammtumfang der Mundhöhle (mit Einschluß der Rachen- und Nasenhöhle) bis zu den Lippen vorwärts vertheilt sind. Einzig der menschliche Schlund und Mund ist zu einer vollkommenen Ton- und Lautbildung befähiget; diese Befähigung ist durch den akustischen Bau des menschlichen Stimmweges, durch die Location, Bildung und Beweglichkeit der einzelnen Stimmwerkzeuge und durch die Einrichtung der mit dem Ton- und Sprachvermögen des Menschen zusammenhängenden Nerven bedingt. Das menschliche Nervensystem selbst aber ist, wie insgemein, so auch in Hinsicht auf die Laut- und Tonerzeugung, den Zwecken und Thätigkeiten der menschlichen Seele adäquirt, und demzufolge eben nur der menschliche Leib ein adäquates Ton- und Sprachwerkzeug der menschlichen Seele.

Der Mensch besitzt im Worte die Fixirung und bestimmte lautliche Ausprägung des Gedankens. Die Fixirung des Gedankens im

Worte entreißt das Gedachte dem beweglichen Flusse des sinnlichen Vorstellungslebens, und hinterlegt mit dem Worte die gedachte Sache im Sprachschatze des menschlichen Gedächtnisses; sie ermöglichet ferner ein distinctes Denken, und eine hierauf gegründete methodische Abwickelung eingeleiteter Denkprozesse. Das Wort ist der Träger und Mittler des Begriffes, und in Dingen, die nicht Gegenstand sinnlicher Anschauung und Wahrnehmung sind, schlechthin durch nichts Anderes ersetzbar; die gesammte sinnliche-irdische Erfahrung des Menschen wird durch das Wort in den Bereich eines geistigen Daseins und Lebens hinaufgehoben, die Kenntniß einer übersinnlichen Welt und Wirklichkeit durch das Wort vermittelt. Es ist demzufolge das nothwendige Vehikel geistiger Bildung und Entwickelung; ohne Sprache sonach keine Cultur und Gesittung, das Sprachvermögen die Ausrüstung zu einem culturfähigen Dasein.

Der Mensch besitzt in der Sprache das Mittel und Vehikel eines distincten und geordneten Denkens, und einer geistigen Vermittelung des sinnlichen, zeitlich-irdischen Erfahrungsbewußtseins. Jede Sprache, und wenn sie auch noch so mangelhaft ausgebildet wäre, schließt eine vollständige Ontologie des menschlichen Bewußtseins- und Erfahrungsinhaltes in sich; sie stellt eine im menschlichen Denk- und Vernunftbewußtsein vollzogene Ausprägung dieses Inhaltes dar. Die Sprache trägt in sich ausgeprägt die Unterscheidung zwischen Substanz und Accidenz, Wesen und Erscheinung, Ursuche und Wirkung, subsumirt das Sein und Geschehen unter die Kategorien der Quantität und Qualität, des Maaßes und der Zahl, des Thuns und Leidens, der Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit, lehrt das Ich vom Nicht-Ich, das Eine von dem Anderen unterscheiden, und das Unterschiedene und Auseinandergehaltene in allen Arten und Formen der Denkbarkeit auf einander beziehen — sie ist Logik und Ontologie unter Einem, sie ist die lebendige Ineinanderverschmelzung der ontologischen Denkkategorien mit den logischen Denkfunctionen des menschlichen Verstandes, sie ist der in den lautlichen Ausdruck umgesetzte Verstand der Dinge, in welchem sich das Sein der Dinge mit dem Gedanken derselben durchdringt. Hierauf beschränkt sich die intellectuelle Bedeutung der Sprache; sie nennt die Dinge, und ist das Vehikel

einer vernunftgemäßen Verknüpfung der Notionen der Dinge. Was aber die Dinge an sich sind, und welche Relationen dieses An-sich-sein der Dinge in sich schließe, sagt nicht unmittelbar die Sprache selber, sondern muß durch den Gedanken vermittelt werden, dessen Instrument das Wort und der im Worte ausgedrückte Begriff ist; die Sprache ist, mit anderen Worten, das Element und Medium, in welchem das geistige Verständniß der Dinge sich vermittelt, aber es ist nicht unmittelbar dieses Verständniß selber, welches nur im unmittelbaren oder mittelbaren geistigen Contact mit den Dingen selber errungen werden kann.

Das Gesagte macht den ungefähren Kern der platonischen Ansicht vom Wesen der Sprache aus. Uebrigens macht sich der übergeschichtliche Charakter der platonischen Anschauungsweise von den menschlichen Dingen auch in Platons Erörterungen über das Wesen der Sprache zum Nachtheile eines ganzen und vollen Verständnisses geltend; er ahnt etwas Tieferes in den ausdrucksvollen Lauten der Menschensprache, weiß aber die von ihm im Allgemeinen anerkannte Uebereinstimmung des menschlichen Lautes und Wortes mit den dadurch bezeichneten Dingen nur aus den allgemeinsten Grundgedanken seiner Speculation zu erklären; wie für alles Empirische postulirt er auch für das Wort eine eigenartige Idee, die Idee des Wortes, welche in der Idee der οὐσία mit den Ideen der Dinge Eins sei. Gleichwol kann man sich nicht verhehlen, daß diese Lösung tief und sinnvoll sei, und gewisser Massen den speculativen Rückhalt für den zuerst von Aristoteles unternommenen Versuch einer Aufzeigung der im grammatischen Elemente der Sprache ausgeprägten ontologischen Grundkategorien darbiete.

§. 34.

Eben so wesentlich, wie durch das Sprachvermögen, unterscheidet sich der Mensch von den übrigen Lebendigen der Erde durch seinen Tonsinn und durch sein Tonvermögen, so wie durch die nach einer Seite wenigstens hierauf begründete Fähigkeit einer freien künstlerischen Beherrschung des Tonreiches (Musik). Der Tonsinn des Menschen beruht auf seinem Vermögen, die Töne zu unterscheiden, und die Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit mehrerer gleichzeitiger Töne wahrzunehmen und aufzufassen. Den Tonsinn kann man zwar auch dem Thiere nicht schlechthin absprechen; einzelne Thierarten machen sich durch eine ausgesprochene Vorliebe für Musik

bemerkbar, ohne Zweifel, weil ihr Nervensystem durch wohlklingende Töne und Accorde in harmonische Schwingungen versetzt wird. Aber dieses Wohlgefallen an wohlklingenden Tönen und Accorden ist ein rein passives und sinnliches Gefallen, das auf einem rein passiven Hören ohne Vermögen die Töne zu unterscheiden oder ihr Verhältniß zu einander aufzufassen beruht. Einige Vogelgeschlechter sind mit einem melodischen Tonvermögen begabt, welches aber hinter jenem des Menschen so weit zurücksteht, als die durch den Singvogel repräsentirte Stufe des thierischen Daseins hinter jenem des Menschen zurücksteht; die Vogelmelodien sind Emotionen eines rein sinnlichen Naturgefühles, welche sich auf den Wechsel einiger Laute beschränken und in bestimmten stets wiederkehrenden Tonmelodien bestehen, die einer musikalischen Regel sich nicht einordnen lassen. Das menschliche Tonvermögen unterscheidet sich von jenem der Singvögel, der einzigen Repräsentanten thierischer Gesangfähigkeit, nicht nur durch den größeren Umfang der von ihm beherrschten Töne, sondern weit mehr noch durch seine Bildungsfähigkeit und durch den Wohlklang seiner Laute. Die Menschenstimme ist von Natur aus die wohltönendste, reinste, biegsamste und klangvollste aller Stimmen, der Mensch ein lebendiges Tonorgan, in welchem die Gedanken, Empfindungen und Gefühle eines unsterblichen Seelenwesens auslauten sollen. Die Bildungsfähigkeit des menschlichen Tonvermögens ist, soweit sie von der menschlichen Erkenntnißfähigkeit abhängt, auf den dem Menschen eigenthümlichen Tonsinn d. i. auf seine Fähigkeit, die Töne zu unterscheiden und die Harmonie oder Disharmonie zusammenklingender Töne aufzufassen, gegründet. Das Tonunterscheidungsvermögen des Menschen befähiget ihn zur melodischen Entwickelung des Gesanges in einer geordneten Folge von Tönen und Tonverhältnissen; sein Vermögen, die harmonischen oder disharmonischen Verhältnisse zusammenklingender Töne aufzufassen befähiget ihn, vielstimmige Tonharmonien zu schaffen, und die Natur selber zeigt durch die Unterschiede und eigenthümlichen Reize der Stimmen von Kindern und Erwachsenen, männlichen und weiblichen Stimmen eine wechselseitige Ergänzung verschiedenartig modificirter Tonvermögen und Tonkräfte zu einer harmonisch-melodischen Gesammtwirkung an, die der Mensch überdieß noch durch selbstthä-

tig erfundene Tonwerkzeuge zu verstärken und zu vervollständigen vermag. So ist denn der Mensch der geborne Musiker, die Musik selber, weil auf Kunde beruhend, und einer Regelung durch Maaß und Zahl, Tact und Rhythmus bedürftig, eine Kunst — die kunstgemäße Formirung der natürlichen und künstlich geschaffenen Laut- und Tonvermögen.

Die Musik als menschliche Kunst ist das Vermögen und die Fertigkeit selbstthätiger Tonbildung und Tongestaltung. Object der Bildung und Gestaltung sind die Töne, soweit sie im Bereiche menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit und Machtwirksamkeit liegen; Aufgabe der Musik ist die harmonische Verknüpfung der Töne und melodische Abwickelung der Tonfolge. Das objective Wesen der Musik ist Verlautbarung von Rhythmen, die dem Sein und Leben des Geschaffenen eingeschaffen sind, und Umsetzung derselben in die sinnliche Tonempfindung. Die diesen Rhythmen zu Grunde liegenden Verhältnisse sind Zahlverhältnisse, deren harmonische Proportionen für das Auge in Linien und Figuren vernehmbar werden, für das Ohr aber in Tönen d. i. in rhythmischen Nervenschwingungen, in welchen sich der durch das Medium harmonischer Luftschwingungen appercipirte Rhythmus in eine subjective Empfindung umsetzt. Jeder einzelne Klang und Ton ist, sofern er eine rhythmische Nervenschwingung erzeugt, selber schon etwas Harmonisches, welches mannigfaltige harmonische Zahlverhältnisse in sich schließt; aber nicht schon der einzelne Ton, sondern erst die Fülle der Töne sättiget die Seele, und nicht die sinnlichen Töne als solche, sondern die in denselben appercipirten Harmonien schaffen die wahre und volle Befriedigung der Seele an Klang und Ton.

Allem Seienden ist Klang und Ton eingeschaffen; die Musik ist Entbindung dieser Klänge und Töne, und Umsetzung derselben in die sinnliche Tonempfindung. Die Entbindung und Entfesselung der im gottgesetzten Sein der Dinge schlummernden Harmonien setzt ein geistiges Erahnen derselben voraus, und ein lebendiges Ergriffenwerden von der Macht derselben; die musikalische Fähigkeit gründet sonach in einer seelischen Tiefe, die bei den im sinnlichen Erfahrungsleben aufgehenden Wesen nicht zu suchen ist. Der Gesang des Vogels ist lediglich eine Aeußerung seiner subjectiven

Lebensfreude; in dieser Freudenäußerung klingt wol auch etwas von den Harmonien des Daseins durch, aber nur so viel, als im thierischen Dasein des Singvogels verwirklichet ist, und deßhalb ist sein Gesang so unvollkommen, wie das thierische Sein selber, die reinen Harmonien können in seinem Gesange so wenig durchbrechen, als in den thierischen Gebilden die reinen (mathematischen) Formen der Sinnendinge zum Ausdruck kommen. Die reine, edle Form des Sinnendaseins ist nur in geistbegabten Menschen verwirklichet, also kann auch nur das Wesen des Menschen in edlen, reinen Tönen anslauten; und da der Mensch als mikrokosmischer Inbegriff des Weltganzen die Harmonie des Weltganzen in sich trägt, so ist er seinem Wesen nach das Tonorgan der demselben eingeschaffenen Harmonien. Die musische Kunst ist die active Bethätigung seiner Eigenschaft als Tonorgan der Schöpfungsharmonien, die, wie sie in seinem Wesen ausgedrückt sind, so in seiner Seele, der höchsten Form der Sichtbarkeit aufgehoben sind, und in Kraft seines seelischen Gefühles und Apprehensionsvermögens sich verlebendigen, aber nur erst im kundigen und geübten Gebrauche des sinnlichen Tonorgans sich ihm verleiblichen und gestalten, gleichwie der Gedanke ihm erst im Worte sich bestimmt gestaltet und begränzt.

§. 35.

Neben dem Vermögen der Sprache und des Gesanges zeichnet den Menschen auch noch das Organ der freien Geberde vor den übrigen Lebendigen der Erde aus. Dieses Organ der freien Geberde ist aber zugleich auch das Instrument und Mittel einer Wirkungsfähigkeit, in deren Ausübung der Mensch das Thier so weit hinter sich läßt, als der bloße Naturinstinct hinter dem bildungs- und entwickelungsfähigen Verstande zurücksteht, dessen specifisches Werkzeug die Hand ist. Sie ihm das Mittel, selbstgesetzte Zwecke in der sinnlichen Erscheinungswelt zu verwirklichen, Gedanken seiner Vernunft in Thaten umzusetzen, und der ihn umgebenden Sinnenwelt den Stempel und das Gepräge seines Geistes und Willens aufzudrücken. Jedes andere sinnliche Werkzeug seines Willens faßt er mit seiner Hand, und befähiget es durch die Arbeit seiner Hände

zu dem ihm zugewiesenen Gebrauche; die Hand ist, wie der alte Weise ausdrucksvoll und treffend sagte, das „Werkzeug der Werkzeuge," und die deutsche Sprache hat die ihr eigene Wortbezeichnung für den Begriff der Willensbethätigung (Handeln) aus dem Worte Hand gebildet.

Die augenfälligen physischen Vorzüge der Menschenhand sind ihre freie Beweglichkeit, ihr feines, einer unglaublichen Steigerung fähiges Tastgefühl, nnd ihre so überaus vielseitige Gebrauchsfähigkeit. Der Oberarm bildet zusammt der beweglichen Schulter, welcher er eingelenkt ist, das freieste Glied des ganzen Körpers; dazu kommt die durch das Ellbogengelenk vermittelte Beugungsfähigkeit des Armes, so wie jene der Vorderhand und der Finger; die solcher Art vermittelte Biegungsfähigkeit der Menschenhand ermöglichet derselben unter entsprechender Haltung des Körpers jede Stelle seiner Oberfläche mit den Fingerspitzen zu berühren. Bis zu welchem Grade die Feinheit des Tastgefühles der Fingerspitzen sich steigern lasse, hat die Erfahrung vielfältig an Blinden gelehrt, welchen das Tastgefühl in gewisser Hinsicht fast das Auge ersetzen zu wollen schien. Die Gebrauchsfähigkeit der menschlichen Hand ist so vielfältig und umfassend, als die menschliche Arbeit; alle den Bedürfnissen des menschlichen Zeitlebens dienenden Arbeitsverrichtungen werden mittelst der Hand vollführt. Diese behauptet in Beziehung auf ihre Verrichtungsfähigkeit eine Universalität und Entwickelungsfähigkeit, durch welche sie schlechthin über jedes analoge thierische Organ hinausgestellt ist; es reflectirt sich in dieser ihrer Beschaffenheit der allgemeine Charakter des Menschen in seinem Unterschiede vom Thiere. Wenn an den Enden der Finger in den hornartigen Nägeln ein Rest des Thierischen hervorzubrechen scheint, so gibt die fleischfarbene Durchsichtigkeit des hornartigen Gebildes auch hier wieder die menschliche Veredlung des Thierähnlichen deutlich zu erkennen; zudem dient der Fingernagel eben nur der in den Fingerspitzen culminirenden Feinfühligkeit des Tastorgans zum Schutze, ähnlich wie die Hirnschale dem Gehirn. Mit der Universalität des Organs steht die Proportionalität seiner Glieder und die temperirende Ausgleichung der an den analogen thierischen Formationen hervortretenden einseitigen Gegensätze in Verbindung. Während

bei den Krallenfüßern einseitig die Muskelkraft des fühllosen Greiforgans, bei den Chiropteren einseitig das Vermögen der Tastfühlung ausgebildet ist, temperiren sich im edel gestalteten menschlichen Greiforgan beide Eigenschaften wechselseitig, und das Organ selbst tritt im Gegensatze zu der unschönen Verlängerung und Streckung desselben in den Affenhänden in's richtige Verhältniß zur Gesammtlänge des Körpers. Indem diese der Gesammtlänge der ausgestreckten Arme (mit Einschluß ihrer durch die Schultern gehenden Verbindungslinie) gleichkommt, erfüllt sich ein Proportionsverhältniß, welches die Arme als Maaß des menschlichen Körpers erscheinen läßt. Aber auch die natürlichen Längenmaaße der übrigen irdischen Raumesgrößen sind in der ausgewachsenen Menschenhand gegeben, und wie er selbst das Maaß, so ist sein Arm und seine Hand der Meßer der irdischen Dinge, während die Weite seiner Schritte das Maaß des Raumes selber ist.

Die Menschenhand ist edel geformt, und dient edelsten Verrichtungen, jedes Werk der menschlichen Arbeit wird durch sie geadelt. Alle Werke des menschlichen Kunstfleißes sind edel; ungleich edler noch die Werke der Kunst, die nicht bloß Werke und Früchte menschlicher Gesittung, sondern specifische Ausdrücke der die edle Menschengesittung tragenden und beseelenden Gedanken und Ideen, und sinnliche Vergegenwärtigungen der übersinnlichen Hoffnungen und Strebungen des Menschen sind. Indem die Menschenhand der Vollführung dieser Werke dient, bekundet sie sich als ein künstlerisches Organ, welchem als einem lebendigen Organ etwas von der Schwunghaftigkeit, so wie von der sinnigen Zartheit der durch sie hervorzubringenden und zu verwirklichenden Schöpfungen des künstlerischen Geistes eigen sein muß. Ja sie selbst wird Substrat und Object künstlerischer Bildungen in dem ausdrucksvollen Geberdenspiele, welches sie zur beredten Sprache und Dollmetscherin menschlicher Gedanken und Gefühle macht.

Wir können uns nicht versagen, eine berühmte Stelle über die Bedeutung der menschlichen Hand bei Galenus (de usu partium corp. hum. I, 3) herzusetzen: „Hätte der Mensch die natürlichen Waffen der Thiere, so wäre er kein künstlicher Arbeiter mehr, so schützte er sich nicht mehr mit dem Harnisch, noch machte er sich Schwert oder Speer, noch erfände er den Zaum, das Roß zu besteigen und den Löwen zu jagen Auch

die Künste des Friedens blieben ihm fremd, er machte sich weder Flöte noch Leier, baute keine Häuser, errichtete keine Altäre, schriebe keine Gesetze er könnte nicht mittelst der Schrift und der sinnreichen Kunst der Hand Umgang pflegen mit den Weisen des Alterthums, und jetzt mit Plato verkehren, jetzt mit Aristoteles und Hippokrates."

§. 36.

Der Mensch ist der sichtbaren Natur gegenüber der Repräsentant einer höheren übersinnlichen Wirklichkeit, die durch ihn, sein Dasein und sein Walten auch in die sichtbare Erdenwirklichkeit eingeführt werden soll. Diese ist bereits in seiner Gestalt und in seinem Wesen in die lebendige Form einer höheren Wirklichkeit hineingebildet, und nimmt auch außerdem, soweit sie ihm als Substrat und Object seiner irdischen Thätigkeit dient, das Gepräge seines Wesens in sich auf, wird in die Form seines Denklebens hineingebildet. Indeß berührt die Einwirkung des Menschen auf die äußere sichtbare Erdenwirklichkeit nur die Außenseite des stofflichen Erdgebildes, ohne in das innere Schaffen und Leben der Natur irgendwie umgestaltend oder wesentlich verändernd einzugreifen; die durch menschliche Einwirkung verursachte Veränderung der Klimate, Extirpation bestimmter Thierspecies u. s. w. erscheinen im Verhältniß zum gottgeordneten Haushalte der irdischen Gesammtnatur als Aenderungen von unwesentlichem Belange und untergeordneter Bedeutung, der Gesammtstand der Natur wird dadurch nicht afficirt und somit auch nicht alterirt. Seine Einwirkung auf die irdische Natur ist mit anderen Worten nur eine äußerlich umgestaltende, nicht eine innerlich verändernde; er ist demzufolge auch nicht im Stande, durch seine Einwirkung auf die Natur andere Bedingungen seines zeitlich-irdischen Daseins zu schaffen, als sie durch den zeitlichen Bestand derselben gegeben sind. Sofern aber dieser Bestand kein unveränderlicher ist, legt sich ihm die Erwartung eines dereinstigen anderen Naturstandes nahe, welcher in die Wirklichkeit treten wird, wenn der jetzige in seinen bestehenden Formen sich ausgelebt haben wird. Sofern er nicht eine leere Wiederholung oder Variation des Dagewesenen und Vorübergegangenen, sondern vielmehr die Ausgeburt einer vollendeten Welt aus der gegenwärtigen unvollendeten sein soll,

werden seine Daseins- und Lebensformen wesentlich andere sein müssen, als jene der gegenwärtigen Welt; und von jener künftigen vollendeten Welt hofft der Mensch, daß in ihr dasjenige, was für diese Welt und Zeit ein nicht zu verwirklichendes Ideal bleibt, wirklich werde — daß sie selber jene ideale Wirklichkeit sein werde, als deren Repräsentant er der gegenwärtigen Erdenwirklichkeit gegenübersteht. Sie liegt in der natürlichen Erwartung des Menschen, sofern die zeitliche Erdenwelt in den Bildern der Vergänglichkeit und des Todes, der Häßlichkeit und Oede, welche sie dem Erdenmenschen darbietet, sichtlich zeigt, daß sie nicht das in Gott zum unvergänglichen und vollkommenen Sein vollendete Leben darstelle. Zur Vollendung der Natur gehört, daß Schmerz und Tod aus ihrem Bereiche ausgeschieden, und ihr Leben in den Stand seliger Unvergänglichkeit erhoben werde; ein solcher Stand der Natur ist als denknothwendige Coadäquation mit dem zum Stande leiblicher Unvergänglichkeit erhobenen Menschenwesen gefordert; der unsterbliche Mensch hat nur in einer unsterblichen Natur Raum, die lebendige Wechselbeziehung Beider ist durch den gleichen Lebensstand Beider bedingt. Wir können uns zwar auch aus einer zukünftigen unvergänglichen Welt den Wechsel sinnlicher Erscheinungen und die damit in Verbindung stehenden Prozeße steter Umbildung und Neubildung nicht hinwegdenken; aber dieser Wechsel wird das Bild der Wandlungen des Stoffes aus der einen Form in die andere rein nur als die Folge eines unerschöpflich strömenden Lebens erscheinen lassen, und was in der zeitlich-irdischen Sphäre Zurücksinken in den Tod bedeutet, wird dort Versenkung des zu Wandelnden in den Quell des Lebens bedeuten — es wird mit anderen Worten nicht aus dem Leben Tod und Tod aus dem Leben, sondern nur Leben aus Leben sich gebären, und der in diese unvergängliche Lebenswelt hineingestellte Mensch nur Freude und Leben athmen.

In der Vorstellung dieser als künftig erhofften Wirklichkeit eines unvergänglichen Daseins erhebt sich der Mensch über seine sinnlich-irdische Lebenssphäre geistig zum Gedanken eines Reiches der Verklärung, das er in oberen Welten sucht, und welches ihm geheimnißvoll aus lichten Sternenwelten winkt. Sollte der Glanz dieser lichten Welten nicht ein Wiederschein jenes dem sterblichen

Auge unsichtbaren Reiches der Glorie sein, das die Seligen in sich aufnimmt, und in dessen Glanzesfülle dereinst die gesammte erneuerte Welt und Schöpfung sich tauchen soll? Dann wird wol auch jener Unterschied und Gegensatz zwischen Himmel und Erde als lichte Oberwelt und dämmernder Niederwelt, wie er gegenwärtig für den zeitlichen Erdenmenschen besteht, nicht mehr vorhanden sein, sondern alles in Gott verklärte Sein und Leben sonnenhaft und von Innen heraus strahlend geworden sein. Jene Glorie selber aber, in der Alles strahlen wird, kann als dasjenige, worin die Welt und Schöpfung sich vollenden und von der Freude eines unsterblichen, unvergänglichen Lebens durchdrungen werden soll, nicht selber etwas zur Welt Gehöriges sein, sie wird vielmehr etwas Ueberweltliches, das klärende göttliche Lebenselement der in Gott beseligten Schöpfung sein.

Das vom zeitlichen Erdenmenschen postulirte göttliche Element der Klärung soll, soweit es auf die sichtbare Wirklichkeit zu wirken hat, die Ausgeburt der Welt in jenen Formen, in welchen sie seit ewig urbildlich in Gottes ewigen Gedanken lebt, ermöglichen und erwirken. So weit der Stoff in seiner ungeklärten Natürlichkeit der reinen Ausgeburt der gottgedachten Formen widerstrebt, involvirt die Klärung eine innere Umwandlung des Stoffes, zunächst im Menschen selber, dessen Körper hiedurch vom Drucke irdischer Schwere und Materialität entlastet seinem seelischen Informationsprincipe vollkommen homogenisirt wird, und von demselben innerlichst durchdrungen ganz nur Ausdruck und Organ der vollentwickelten Seele sein wird. Ob die Lebensformen der jetzigen thierischen Schöpfung in einer zukünftigen verklärten Welt eine Stelle haben werden, kann billig gefragt werden. Scheint es doch, als ob die thierische Welt und Schöpfung fast ganz nur eine zeitliche und vorübergehende Bedeutung hätte, sofern sie in der aufwärts steigenden Ordnung ihrer Bildungen das Ringen und Streben der sichtbaren lebendigen Natur nach ihrer im Menschen dargestellten absoluten Form ausdrückt. Zudem sind die Lebens- und Erscheinungsformen der jetzigen Thierwelt großentheils durch den Stand der Unvollendung der jetzigen irdischen Schöpfung bedingt. Andererseits aber scheint es, als ob in der zu einem höchsten Grade der Lebendigkeit gesteigerten Naturwirklichkeit die animalischen Lebensformen am

wenigsten sollten fehlen können. Nur werden sie dann dem Verklärungsstande der Natur adäquirt sein müssen, dessen Erscheinungsformen außer dem Bereiche unseres sinnlich-irdischen Vorstellens liegen, daher wir auch unser Denken wie unsere Phantasie zur Imaginirung und Gestaltung eines Bildes jener verklärten Wirklichkeit vergeblich anstrengen würden. Für uns ist nur dieß Eine gewiß, daß die in Gott vollendete Schöpfung die verklärte Form der jetzigen Welt, die vollendete Ausgeburt der dem Weltall eingeschaffenen Harmonien und die vollkommene Wirklichkeit dessen sein wird, was der Mensch als Ahnung und Hoffnung eines in Gott vollendeten seligen Seins in sich trägt — jene Wirklichkeit, die das Wort seiner Hoffnung wahr macht, ihm die gottgedachten Formen der Dinge in ihrem reinsten edelsten Ausdruck versichtbart und sein Sein in den lauten volltönigen Fluß jener Harmonien einrückt, die seiner eigenen Seele eingeboren sind und ihrer Weckung und Entbindung in einem vollendeten Sein und Leben entgegenharren. Wort, Ton und Bild, in welchen sich der zeitliche Erdenmensch die Zustände eines selig vollendeten Daseins vergegenwärtiget, sind zeitliche Vorbildungen und Abschattungen jener Wirklichkeit, und das im Wesen des Menschen begründete Vermögen einer solchen Vergegenwärtigung, sein bildnerisches Vermögen, das geistig sich im Worte, seelisch in Gesang und Musik, leiblich-plastisch im Geschicke seiner kunsterfahren Hand sich bekundet und bethätiget, ist durch sich selbst Gewähr und Bürgschaft jener vollendeten Wirklichkeit, in deren bildnerischer Vergegenwärtigung Wort, Ton und Bild den edelsten, tiefsten, weihevollsten Ausdruck erlangen. Ist dieser Ausdruck wahr, so muß auch jene Wirklichkeit eine wahrhafte sein, und nur unter dieser Voraussetzung, daß sie wahrhaft existirt, ist der Mensch auf Erden der Repräsentant einer höheren, über das zeitlich-irdische, sichtbare Dasein erhabenen Daseinswirklichkeit, in deren voller Ausgeburt das menschliche Dasein sich vollendet.

§. 37.

Der Mensch erhebt sich im Hoffen auf eine zukünftige Vollendung seines zeitlich-irdischen Daseins zum Gedanken einer verklärten

Wirklichkeit, in welche auch die Basis seiner specifisch-menschlichen Existenz, die sichtbare lebendige Erdnatur, aufgenommen sein soll. Das Element der Verklärung ist Gott selber in seinem der Creatur zugewendeten Sein als unerschöpfliche Licht- und Lebensstrahlung, in deren Glanzesfülle die in Gott vollendete Schöpfung getaucht werden soll. Soll aber dieses Reich der Verklärung erst mit der Vollendung der sichtbaren Welt und des Menschen seinen Anfang nehmen? Soll es nicht bereits vom Anbeginn her, seit ein geschöpfliches Sein besteht, wirklich sein, und ist Gott nicht vom Anfang an der Licht- und Lebensstrahlende gewesen? In der Ordnung des Seienden hat allüberall das Niedere das Höhere, das Sinnliche das Geistige, das Irdische das Himmlische zu seiner Voraussetzung. Ehe die Erde entstand, war der Himmel schon vorhanden; ehe der sichtbare Himmel sich gestaltet, waren schon die unsichtbaren Geisthimmel vollendet, welche demzufolge die ersten die von Gott ausgehende lichte Klarheit in sich aufnahmen. Wenn Gott seinem Wesen nach der in Glorie Strahlende ist und Glorie aus sich hervorstrahlt, so wird diese von dem ihn zunächst umgebenden Schöpfungskreise zuerst recipirt werden; die erstgeschaffenen und ihm zunächst stehenden Geschöpfe aber werden jene sein, die ihm ihrer Natur nach am nächsten verwandt sind, also die reinen Geistwesen, welche in ihrem Klärungsstande den unsichtbaren Geisthimmel constituiren. Dieser unsichtbare Himmel also ist der Anfang jener verklärten Wirklichkeit, auf welche der sterbliche Zeitmensch hofft; er ist jenes lichte Oben, welches der Mensch, den Blick aufwärts zu den Sternen richtend, geistig sucht. Es ist dem geistgeweckten Menschen natürlich und wesentlich, sich ein über den Wechsel und Wandel der Dinge und Zeiten erhabenes ewig lichtes Oben zu denken, das er sich von Gottes Licht und Klarheit durchdrungen denkt; soll dieses lichte Oben wirklich existiren, so muß es in der Welt der reinen Geister seinen Bestand haben. Im Raume der sichtbaren Schöpfung ist der Gegensatz von Oben und Unten ein relativer Gegensatz, der die Erde umgebende Himmel ist für uns in gewissem Sinne eben so sehr ein Unteres, als er ein Oberes ist; ein wahrhaftes Oben als ein innerhalb der Schöpfung vorhandener Bereich kann nur in einer geistigen Welt wirklich sein, und auch da nur unter der Voraussetz-

ung, daß sie in Gottes lichte Klarheit hineingenommen ist. Denn obschon der reine, körperlose Geist seiner Natur nach über dem Menschen steht, so steht er doch zufolge dieses seines natürlichen Vorranges nicht schon schlechthin über dem Menschen; auch der Mensch ragt mit der unsterblichen Hälfte seines Wesens in das Geisterreich hinein, und ist ein integrirendes Glied desselben. Das schlechthin Oberste ist einzig Gott als der Höchste über Allem, und mit ihm thront in der Höhe, was in seine Klarheit aufgenommen, und in ihm unwandelbar zum seligen Sein und ewigen Leben vollendet ist. Dieses Element des unvergänglichen Lebens, das zum Seligsein in Gott erhebt, heißt Gnade und Glorie, die als etwas Göttliches im Range höher steht, als die höchste der geschaffenen Naturen; darum kann nur der in Gnade und Glorie vollendete Engel schlechthin höher stehen, als der noch nicht in Gott vollendete Mensch; und darum kann nur das Reich der in Gott bereits verherrlichten Creaturen das ewig lichte Oben sein, auf das die Ahnungen und Hoffnungen des nach seiner wahren Heimath und nach dem Orte der ewigen Freuden begehrenden Menschen gerichtet sind.

Der Gegensatz zwischen einer ewig lichten Oberwelt und einer dämmernden Niederwelt, in deren Bereich der zeitliche Erdenmensch gestellt ist, gehört der zeitlich unvollendeten Schöpfung an, und fällt von selbst hinweg, wenn die in Gott vollendete Schöpfung 'ganz und vollkommen in Gottes Licht und Klarheit hineingenommen ist. Wenn es dann noch ein Dunkel gibt, so muß es vom Lichte völlig und für immer geschieden sein, es wird im Gegensatz zum ewig lichten Tag die ewig finstere Nacht des Nichtigen sein. Alles in Gott zu Vollendende steigt nach Oben, und alles in Gottes Licht Geklärte ist ein Oberes; das lichtlose Finstere ist seiner Natur nach das Untere, das Unterste, schlechthin Finstere, was von Gott, Licht und Klarheit schlechthin geschieden ist. Da nun Gott, der das lautere Licht ist, das schlechthin Finstere nicht schaffen kann, und die unfreie sichtbare Creatur sich nicht selbstthätig gegen Gottes Licht verschließen kann, so kann das schlechthin Finstere, der absolute Gegensatz zur ewig lichten Oberwelt nur in freiwilliger Selbstverschließung geistiger Wesen gegen Gottes Licht und Klarheit seinen Ursprung haben, und die Scheidung zwischen ewigem Tag und ewiger Nacht wird sich

somit grundhaft im Reiche der Geister vollziehen, in deren Möglichkeit es gegeben ist, sich für oder wider Gott zu entscheiden. Ihnen ist es anheim gegeben, das finstere Reich der Unterwelt zu schaffen, das sich als Reich des Todes und der Nacht auf ewig von dem oberen überweltlichen Reich des Lebens und des Lichtes scheidet. Der reine, körperlose Geist ist als der auf die höchste Stufe persönlicher Selbstigkeit gestellte Geist auf die schärfste Schneide persönlicher Selbstentscheidung gestellt; darum müssen Himmel und Hölle im Reich der reinen Geister ihren Anfang haben, und die Existenz von beiden ist ganz eigentlichst auf das Dasein der reinen Geister gestützt. Wie hätte der reine Geisthimmel, der Gott als höchster Schöpfungskreis umgibt, vom Anbeginn sein und Gott vom Anbeginn der Schöpfung der Licht und Glorie Einstrahlende sein können, wenn nicht Wesen wären, die sofort, nachdem sie waren, auch absolut für Gott entschieden und zur Reception des seligen Seins in Gott disponirt waren? Ebenso muß das Grundböse und erste Böse als rein geistiges Böses, als persönlichstes Selbstwollen des Bösen gedacht werden, und darum gleichfalls im reinen Geisterreich seinen Ursprung haben. So hat das unsichtbare Geisterreich für die Entwickelung des kosmischen Ganzen diese Bedeutung, daß in ihm die erste urhafte Scheidung zwischen Licht und Finsterniß, überweltlichem und unterweltlichem Sein sich vollzieht, deren Gegensatz als älterer, urhafterer hinter jenem zwischen Oberwelt und Niederwelt steht, daher der letztere im Progresse der kosmischen Entwickelung in den ersteren sich zurückvermitteln muß.

Der Gegensatz zwischen Oberwelt und Niederwelt ist zunächst, soferne er nämlich der sichtbaren Welt angehört, ein phänomenologischer, der allerdings auch eine ideelle Bedeutung in sich schließt, aber, wie wir sahen, doch nur eine relative Wahrheit hat, da es im Raume als Daseinsform der sichtbaren Wirklichkeit kein absolutes Oben und Unten gibt. Volle, wirkliche Wahrheit erlangt der Gegensatz von Oberwelt und Niederwelt erst in seiner Beziehung auf den Unterschied von geistiger und sinnlicher Wirklichkeit, indem das Geistige seiner Natur nach das Obere und Höhere über dem Sinnlichen ist. Indeß ist das Geistige als solches nicht schon das schlechthin Oberste in der Schöpfung, es kann vielmehr vermöge seiner

Labilität, deren das rein Sinnliche nicht fähig ist, sich zum Untersten verkehren, und unter alles von Gott Geschaffene hinabsinken, wodurch das Infernalische, unterweltliche Sein begründet wird, während alles in Gott zu Vollendende über sich selbst emporgehoben zur ewig lichten Oberwelt werden, das Geistige aber, indem es in Gott selbst eingeht, zum wahrhaft überweltlichen Sein erhoben werden soll. So geht also in der in Gott vollendeten lichtdurchdrungenen Welt der Gegensatz von Oberwelt und dämmernder Niederwelt in jenen von kosmischem und hyperkosmischem Sein über; als ersteres verharrt die eines geistigen Eingehens in Gott nicht fähige, aber von Gottes Klarheit durchdrungene sichtbare Welt, im hyperkosmischen Sein werden als höchste kosmische Wesen mit den seligen Engeln die gottverklärten Menschen stehen.

§. 38.

Gott ist die absolute Ueberweltlichkeit, in deren Glanz und Glorie die gesammte gottbeseligte Schöpfung hineingenommen werden soll. Die in Gott gefesteten reinen Geister leben und weben vom Anbeginn im Lichte und in der Klarheit Gottes, aber auch das gesammte Reich der Sichtbarkeit und der in dieses Reich als Höchster hineingestellte Mensch, der geistig in das Reich der körperlosen Geister hineinragt, soll in jenes Reich der Herrlichkeit hineingenommen werden. Die Verklärungsthätigkeit Gottes folgt in ihrer Ordnung der göttlichen Schaffensthätigkeit, deren Vollendung sie ist. Wie Gott schaffend beim Obersten beginnt, und vom Obersten zum Untersten niedersteigt, um in der Verknüpfung des Untersten mit dem Obersten das Werk der Schöpfung zu enden, so beginnt auch das Werk der Verklärung in den oberen Welten, und das verklärte Oben soll dereinst die sichtbare Erdenwirklichkeit, und mit ihr den Menschen in sich aufnehmen. Wie der Mensch der Schluß des Schöpfungswerkes ist, so soll mit seiner himmlischen Vollendung das Werk der Weltvollendung sich abschließen, und in ihm die lebendige Einigung zwischen der verklärten Geisterwelt und der verklärten sichtbaren Welt sich vollziehen. Der Mensch ist seiner Idee nach die lebendige Mitte des Weltganzen, gleichsam das Herz der Welt, und

sein Herz zuhöchst dafür geschaffen, Gott in sich aufzunehmen; demzufolge wird Gott in den verklärten Menschen nebstdem, daß er ihn wie die Engel geistig klärt, auf eine specifische Art eingehen, auf welche er in den Engel nicht eingeht; der Mensch wird mit seinem Herzen in Gott ruhen, und diese Art des Einwohnens Gottes wird den Menschen den an geistiger Leuchtkraft ihn überragenden Engeln gleichstellen. Weiter aber wird durch den verklärten Menschen sich die sichtbare Vergegenwärtigung Gottes im Bereiche der sichtbaren Schöpfung verwirklichen, und hiemit das Werk der Schöpfung selber abgeschlossen sein. Und so kann man sagen, daß dieses Werk, wie es mit der Erschaffung der reinen Geister begann, mit der himmlischen Vollendung des Menschen endet und in derselben sich selbst vollendet.

§. 39.

Die Welt und Schöpfung ist in Gott vollendet, wenn Gott in ihr innerhalb der Gränzen der Geschöpflichkeit sich vollkommen darstellt. Der Mensch ist seiner Idee nach die specifische Versichtbarung Gottes, die lebendige Vergegenwärtigung Gottes im Bereiche der sichtbaren Schöpfung. Aber nur der heilige Mensch, der Mensch, in welchen Gott wirklich eingegangen, der wirklich von Gott durchdrungen ist, kann Gott in Wahrheit repräsentiren; und nur der über den Bereich der irdischen Sterblichkeit emporgehobene Mensch kann ein sichtbares Bild des unsterblichen Gottes darstellen. Demnach erfüllt sich die absolute Idee des Menschen und seiner kosmischen Bedeutung erst in seinem überzeitlichen Vollendungsstande; hier auf Erden ist seine sichtbare, vergängliche Erscheinung eher einer Verhüllung, als einer Manifestation seiner unsterblichen Geistnatur gleichzuachten, und diese für sich allein noch keine actuelle Vergegenwärtigung Gottes, was sie nur in dem Grade sein kann, als sie actuell von Gott durchdrungen in der Klarheit und im Lichte Gottes webt. Der Mensch ist von Natur aus Gottes Bild und stellt als solches sich auch in seiner leiblichen Erscheinung dar; aber es ist etwas Anderes, Gottes Bild darstellen, und wieder etwas Anderes, Gott selbst darstellen. Der heilige, der weise Mensch stellt allerdings auf Er-

den Gott dar, aber selbst in rein geistiger Beziehung auf irdisch unvollkommene Weise, weil die absolute Vollendung in Heiligkeit und Weisheit dem überzeitlichen Sein des Menschen angehört. Allein auch der in Gott vollendete Mensch stellt sein Vollendetsein gemäß der Individualität seines Seins und Wesens auf eine individuelle Weise dar, und somit wird auch die dereinstige lebendige Versichtbarung Gottes durch die in Gott vollendeten Menschen nur eine individuelle, relative sein können. Eine absolute Versichtbarung Gottes durch den Menschen liegt außer dem Bereiche der Seinsmöglichkeit, Gott kann sich nur durch sich selber absolut darstellen und versichtbaren. Sollte er sich im menschlichen Bilde und menschlicher Gestalt absolut versichtbaren wollen, so muß er die menschliche Natur als seine eigene Natur annehmen, und sie zum Medium seiner persönlichen Selbstdarstellung machen. Der christliche Glaube lehrt diese Art der Selbstdarstellung und Selbstversichtbarung Gottes als eine Thatsache, deren geschichtliche Wahrheit zu erhärten der christlichen Religionskunde und Religionswissenschaft anheimfällt. Vom Standpuncte einer christlich-philosophischen Kosmologie kann sie nur als ein ideelles Postulat geltend gemacht werden, in dessen anderswoher zu entlehnender Verification die in der Idee des Menschen als kosmischen Repräsentanten Gottes gipfelnde kosmologische Idee ihren absoluten Abschluß findet. Die ideelle Verification jenes Postulates fällt nicht mehr in das Gebiet der Kosmologie und Anthropologie, sondern gehört der Religionsphilosophie an; das am Schlusse der kosmologischen Anthropologie sich einstellende Postulat der Idee eines Gottmenschen, in dessen Person die Idee des Menschen als lebendiger Versichtbarung Gottes absolut sich verwirklichet zeigt, beweist, daß die speculative Kosmologie sich in sich selbst nicht absolut abschließt, sondern auf die Religionsphilosophie als ihre höhere Ergänzung angewiesen ist. Die speculative Kosmologie bringt es von ihrem Standpuncte nicht weiter als bis zur Idee des Menschen als kosmischen Gegenbildes Gottes, dessen Idee jene der Gottebenbildlichkeit des Menschen in sich schließt. Daß diese Gottebenbildlichkeit als eine geschöpflich relative die Wirklichkeit einer absoluten, in Gottes eigenes Wesen hineinfallenden und zum göttlichen Gleichbilde gesteigerten Ebenbildlichkeit zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung

habe, ist gleichfalls eine außerhalb die Gränzen der Kosmologie fallende Idee, deren speculative Erweisung auf Grund der Offenbarungslehre der speculativen Theologie anheimfällt. Ist der Mensch specifisch Gottes Bild, so wird auch eine specifische Beziehung des Menschen zum absoluten göttlichen Ebenbild und Gleichbild Gottes statt haben, und in dieser Aufeinanderbeziehung der erste Ansatz zur speculativen Erweisung der Denkmöglichkeit und inneren Wahrheit der Idee des Gottmenschen zu suchen sein; der factische Zusammenschluß von Gott und Mensch in der Person des Gottmenschen wird ideell aus der Idee der Weltvollendung zu begründen sein. Die Welt wird eben nur in ihrem absoluten Zusammenschlusse mit Gott eine absolut vollendete sein; dieser absolute Zusammenschluß involvirt aber eine Art von Einigung, wie sie einzig in Christi Wesen und Person gegeben ist. In dieser Einigung ist die Menschheit, und in dieser die Gesammtheit des Geschaffenen, dessen mikrokosmischer Inbegriff der Mensch ist, über sich selbst emporgehoben und in's eigene Sein und Leben der Gottheit hineingerückt, und umgekehrt Gottes Sein und Wesen vollkommenst in's kosmische Sein und Leben herausgerückt. Wenn der Mensch seiner Idee nach als kosmisches Wesen das Herz der Welt ist, so ist die Menschheit Christi die geschöpfliche Fassung des in's kosmische Sein herausgerückten Herzens Gottes,[1]) und alle Lebensthätigkeit der in Gott zu vollendenden Schöpfung in der Fassung dieses göttlichen Herzens geeiniget. So ist also der Bestand der menschlichen Natur und Wesenheit die Bedingung und das Medium der in Gott zu vollendenden Schöpfung; wie die Schöpfung als solche im Menschen als ihrem Schlußglied actu primo sich vollendete, so soll sie actu secundo im Zusammenschlusse der Menschheit mit der Gottheit sich vollenden.

[1]) In diesem Sinne möchten wir es verstehen, wenn der Apostel von Christus sagt: *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* (Kol. 2, 9).

Zweiter Theil.

Der Mensch als ethisches Vernunftwesen.

(Psychisch-ethische Anthropologie.)

§. 40.

Der Mensch ist nach seinem kosmischen Charakter das geschöpfliche Gegenbild der göttlichen Absolutheit. Dieser Charakter des Menschen ist getragen durch die seinem Wesen inhärirende Eigenschaft und Qualität der Gottebenbildlichkeit, die primär dem seelischen Wesen des Menschen, zufolge der Unabtrennlichkeit des Seelenwesens aber von der ihm eignenden Leiblichkeit dem ganzen Menschen zukommt. Obschon der seelische Mensch nicht der ganze Mensch als solcher ist, so ist er doch der geistige Träger desselben und trägt ihn grundhaft in sich selber, daher die allgemeinen metaphysisch-kosmischen Prädicate, die dem ganzen Menschen specifisch zukommen, auch im inneren seelischen Menschen sich reflectiren, ja an diesem primär sich hervorstellen werden. Der Mensch ist nämlich nach seinem geistig-seelischen Wesen nicht bloß Ebenbild Gottes, obschon ihm diese Eigenschaft vornehmlich und specifisch als geistig-seelischem Wesen zukommt, sondern eben so sehr auch Gottes geschöpfliches Gegenbild, als welches sich sodann die Seele in und mittelst des Leibes ausprägt und darstellt; und aus dieser Gegenbildlichkeit ergibt sich dann weiter jene Correlativität zwischen Gott und Mensch, welche macht, daß das Wesen des Menschen, wenn es überhaupt verstanden werden soll, durchgängig und ausschließlich aus seinen grundhaften Beziehungen zu Gottes Sein und Wesen begriffen und ver-

standen werden muß. Der Mensch ist Gottes geschöpfliches Gegenbild als Schlußglied des Weltganzen; als solches ist er der specifische Tenent Gottes und der Repräsentant Gottes in der sichtbaren Schöpfung, er soll Gott in sich aufnehmen, und soll Gott den sichtbaren Creaturen vergegenwärtigen. Die Wohnungsstätte Gottes im Menschen ist das Herz; der Beruf und das Vermögen zur Repräsentation Gottes im Bereiche der Sichtbarkeit ist in der Geistanlage des Menschen begründet. Geist und Herz treten im Menschen auseinander und einander antithetisch gegenüber, in dem Grade, als der Mensch das absolute Begehren seiner Natur, das seinem Herzen einwohnt, von seinem kosmischen Berufe und seiner Stellung im Reiche der Sichtbarkeit unterscheiden lernt; in das Herz soll Gott eingehen, der in Gott machtgewordene Geist aber soll das Reich der Sichtbarkeit beherrschen. Die Urhandlung des Herzens ist ein Sehnen und Begehren — ein Begehren nach absoluter Erfüllung; das specifische Thun des entwickelten Geistes ist selbstthätiges Denken und Handeln, Wollen und Wirken aus der Kraft und Fülle der von Gott durchgeisteten Herzensinnerlichkeit. Das geistige Selbstleben des Menschen steigt aus der Innerlichkeit des Herzens heraus, hat aber einen von der Innerlichkeit des subjectiven Empfindens und Begehrens verschiedenen Sammelpunct im Haupte, dem der objective Verstand der Dinge einwohnt, freilich anfangs nur potentiell, indem er erst unter den weckenden und anregenden Einflüßen des Lebens und der Erfahrung sich verwirklichet und entwickelt. Von beiden, vom Herzen und Verstande, geht als Drittes das selbstige, vernünftige Wollen aus, in dessen Acten das natürliche Begehren des Herzens mit der Objectivität des geistigen Vernunfterkennens sich vermittelt; die absolute Vermittlung beider ist in Gott als lebendigem Grunde aller Wahrheit und absolutem höchstem Gute gegeben, in dessen überweltlichem Sein und Leben weiter auch der Selbstentfaltungsprozeß des geistig-seelischen Lbeens in der Aufeinanderfolge seiner drei Haupt- und Grundmomente (Herz, Geist, Wille) vorgebildet ist. Das geistig-seelische Leben des Menschen ist ein wesentlich dreieiniges, und setzt aus dem Herzen oder Gemüthe als erstem Centrum, in welchem es zuerst sich gesammelt hält, den Geist als Centrum einer neuen, eigenartigen Sammlung seiner in sich selber heraus; an die beiden

in Herz und Geist centrirenden Sphären seelischer Lebensthätigkeit schließt als dritte jene des Willens an, der als eine von Herz und Geist verschiedene dritte Macht sich zur Geltung bringt, obschon er nur im lebendigen Einssein mit Herz und Verstand, Geist und Gemüth begriffen werden kann. Herz, Geist, Wille sind die Eine Seele nach den drei verschiedenen Arten ihrer Sammlung in sich selber; sie sind die drei auseinander sich entwickelnden und sich wechselseitig bedingenden Existenzmodi des concret gedachten Selbstlebens der Seele.

§. 41.

Das Herz ist, wie leiblich, so auch seelisch und in Bezug auf das Gesammtwesen des Menschen (Geist, Herz, Sinnlichkeit) die centrale Mitte des Menschenwesens, der Seelenmensch in seiner Wurzel und seinem lebendigen Grunde, aus welchem im bewußten Denkleben der Geistmensch herauswachsen soll. Das Herz ist der Sitz und die Stätte aller seelischen Affecte, in deren Bewegungen sich gleichsam in einem engeren Kreise das Gesammtleben des Menschen in seiner Stufenordnung als Leben, Empfinden, Denken, Wollen und Begehren wiederholt und abbildet; nur ist es da nicht mehr Leben, Empfinden, Begehren gemeinhin, sondern seelisches Leben, seelisches Empfinden, seelisches Begehren, das als bewußtes Empfinden und Begehren nothwendig auch mit Denken und Wollen verbunden ist, obschon die Reflexion auf dieses Denken und Wollen dem Affecte als solchem abgeht.

Die dem Herzen als seelischer Mitte des geistig-sinnlichen Menschenwesens entsprechende körperliche Fassung ist jenes große Muskelgefäß, durch dessen Lebensthätigkeit der Blutumlauf im menschlichen Leibe vermittelt wird. Das Blut ist der flüssige Leib und die Circulation des Blutes eine Grundbedingung der animalischen Lebensthätigkeit. Obschon das sinnliche Blutleben als solches vom seelischen Leben verschieden ist und in einer relativen Unabhängigkeit von letzterem seinen durch physiologische Gesetze bedingten Verlauf hat, ist es deßungeachtet in einen intimen Wechselverkehr mit demselben gezogen und reflectirt in sich die Bewegungen des seelischen Lebens;

freudige Erregungen der Seele bewirken einen beschleunigten Lauf des Blutes, Schreck verursacht ein Zurückziehen der Blutmasse in die großen Gefäße und Erbleichen der Haut, alle heftigen Gemüthsbewegungen ein Pochen des Herzens u. s. w. In allen Fällen also, in welchen die Seele lebhaft bewegt und mächtig afficirt wird, ist auch das Herz des Leibes als Sammelstätte des Blutes auf irgend eine Art in die Mitleidenschaft gezogen, und daraus erklärt sich die allgemein menschliche Anschauungs- und Sprechweise vom Herzen als Sitze der seelischen Affecte und Gefühle, und als demjenigen Orte, an welchem die Seele als fühlende sich sammle und innere. Das Herz ist der lebendige Herd des Blutlebens, wo dieses in Kraft der durch die Athmung ihm zugeführten atmosphärischen Luft stets auf's neue erfrischt und belebt wird, und damit die Flamme des Lebens am allgemeinen Elemente des irdischen Lebens genährt wird; es ist demzufolge natürlich, daß die nach ihrer Kraft und Wirksamkeit im gesammten Leibe gegenwärtige Seele an jener Centralstätte des peripherischen Blutlebens auf eine besondere Art gegenwärtig sein werde, und zwar auf jene Weise, welche der Bedeutung jener Stätte entspricht, nämlich von Seite ihres wechselvollen, wandelbaren persönlichen Empfindungslebens — welches von den durch sie appercipirten sinnlichen Empfindungen wol zu unterscheiden ist. Denn diese, deren Zweck die Information der erkennenden Seele ist, haben im Haupte und Gehirne die Stätte, an welcher sie sich der Seele vernehmbar machen, und dadurch der Seele etwas von ihr Verschiedenes fühlbar machen; im Herzen aber soll die Seele sich selbst in jenen Zuständen, die durch seelische Berührung in ihr hervorgerufen werden, inne werden. Diese Berührung kann entweder eine für die Seele angenehme oder unangenehme sein; darnach scheiden sich die Affecte in heitere und traurige Affecte. Ebenso kann weiter jene Berührung das Kraftgefühl der Seele wecken und stählen oder umgekehrt die Seele weich und hingebend stimmen; darnach die Eintheilung der Affecte in rüstige und schmelzende. Beide Eintheilungen kreuzen einander und ergeben in ihrer gekreuzten Vierheit die Vierheit der Gegenden des inneren seelischen Horizontes (Mittag und Mitternacht, Aufgang und Niedergang), in deren Umkreis die mannigfaltigsten Seelenstimmungen sich vertheilen; der Gegensatz von

heiteren und traurigen Affecten entspricht dem Gegensatze von Licht und Dunkel, Tag und Nacht, der Gegensatz zwischen sthenischen und asthenischen Affecten jenem zwischen Morgen und Abend. Zwischen die Cardinalpuncte dieser vier Gegenden fällt eine bunte Menge gemischter Affecte, deren eigenthümlicher Stimmungston sich nach dem Grade der Annäherung eines bestimmten Affectes an den einen oder anderen der beiden Cardinalpuncte, zwischen welche er fällt, bestimmt. Wenn z. B. Hoffnung in den reinen Ostpunkt fällt, so wird frohe Erwartung als gemischter Affect zwischen dem Ostpunct und den reinen Mittagspunct fallen; der Zorn als ein zugleich rüstiger und trauriger Affect zwischen den reinen Ostpunct und tiefsten Mitternachtspunct u. s. w.

Es ist der Seele wesentlich, Affecte zu haben; völlige Stimmungslosigkeit der Seele ist nicht denkbar. Apathische Indifferenz könnte nur einem Wesen zukommen, das weder lieben noch hassen kann; ein solches Wesen gibt es aber im Bereiche des Lebendigen nicht, und am allerwenigsten ist die leidenlose Gottheit ein solches Wesen, da vielmehr die absolute Heiligkeit Gottes die energischeste Liebe und den energischesten Haß in sich schließt, zwischen welchen beiden als vermittelndes und sänftigendes Drittes die Großmuth und Langmuth des göttlichen Erbarmens steht. Affecte zu haben, kommt der Seele als einem empfindungs- und begehrungsfähigen Wesen zu, und alle edlen Affecte, deren sie fähig ist, sind urhaft in Gott vorhanden. Der Unterschied zwischen der passiblen Seele und der leidenlosen Gottheit besteht nur darin, daß die göttlichen Affecte unwandelbare Bestimmtheiten der reinen absoluten Actualität sind, die unveränderlich und in Allem sich selbst gleich von nichts Anderem außer sich afficirt und bestimmt wird, sondern alles Andere nach sich selbst bestimmt, die Affecte des menschlichen Herzens aber Leidenschaften sind, in welche die eindrucksfähige Seele durch etwas von ihr und ihrem Wesen Verschiedenes vorübergehend versetzt wird. Die Affecte des göttlichen Herzens sind Gedanken und Wollungen der ewigen Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit, die Affecte des menschlichen Herzens sind ein vom Denken und Wollen der Menschenseele verschiedenes Drittes, was dem menschlichen Gemüthe nach selbstständiger Herausbildung der Sphären des Geistes- und Willens-

lebens als besonderer Lebens- und Thätigkeitssphären als specifischer Lebens- und Thätigkeitsinhalt verbleibt.

Thomas Aquinas behandelt die Affecte (passiones animae) als Zustände des Begehrungsvermögens vom teleologischen Gesichtspuncte nach ihrem Verhältniß zum Ziel und Object des menschlichen Begehrens (2, 1. qq. 25—48). Demzufolge schieben sich ihm die passiones irascibilis als ein Mittleres und Vermittelndes zwischen die Actionen und Affectionen des concupiscibile ein, das vom Begehren nach dem geliebten Gute ausgeht und in der Freude am erlangten Besitze des geliebten Gutes endet. So richtig und psychologisch wahr nun immer die ganze Durchführung dieser Lehre bei Thomas Aq. ist (vgl. ihre Darstellung in meiner Schrift über Thom. Aq. Bd. II, S. 483 ff.), so zeigt doch ein einfacher Blick auf die aus dieser Theorie sich ergebende Schematisirung der Gemüthsaffecte, daß die teleologische Betrachtungsweise für sich allein es zu einer wahrhaft organischen Gliederung der Affecte nicht kommen lasse, diese vielmehr durch die ontologische Betrachtungsweise, d. h. durch eine Betrachtungsweise, die den Affect nach dem, was er an sich und abgesehen vom letzten Ziel des Gemüthsbegehrens ist und bedeutet, in's Auge faßt, unterbaut werden müsse. So richtig es vom teleologischen Gesichtspuncte aus ist, daß das Verabscheuen nur unter Voraussetzung eines entgegengesetzten Begehrens bestehe, so steht doch in rein psychologischer Beziehung der Affect des Verabscheuens als ein coordinirter Affect neben jenem des Begehrens, weil er eine dem Begehren direct entgegengesetzte Grundstimmung ausdrückt. Concupiscere und irasci bezeichnen zwei einander entgegengesetzte Arten des Afficirtwerdens, und demgemäß werden die passiones irascibilis als ein besonderes Genus von Affectionen neben die passiones concupiscibilis treten. Weiter aber kann sowol das Begehren, als auch das Verabscheuen ein kräftiges, actives, oder ein unkräftiges, rein passives sein; und hieraus ergibt sich eine neue Eintheilung der Affecte, nämlich mit Rücksicht auf das Verhalten des angenehm oder unangenehm afficirten Subjects zu dem afficirenden Objecte. Wir haben also hier zwei einander kreuzende Grundtheilungen, die in der thomistischen Classification der Affecte nicht bestimmt auseinandergehalten sind, daher es theilweise zu nicht ganz adäquaten Subsumtionen des Einzelnen kommt. Odium und abominatio, welche Thomas unter die passiones concupiscibilis einbezieht, möchten ihre Stelle eben so gut unter den passionibus irascibilis finden. Aber auch eine Lücke fällt im Schema der passiones irascibilis auf; während neben zwei irasciblen Affecten sthenischer Art der entsprechende asthenische aufgeführt wird (audacia — timor; spes — desperatio), fehlt neben ira der correlative asthenische Affect (Schreck), und demnach ist die Tafel nicht vollständig. Wir lassen nachstehend zur Ermöglichung einer Prüfung und Controlirung

unſerer Bemerkungen das Schema der thomiſtiſchen Eintheilung der Affecte folgen:

Passiones concupiscibilis, relate
- ad bonum
  - amor
  - desiderium
  - gaudium
- ad malum
  - odium
  - abominatio
  - tristitia,

Passiones irascibilis, relate
- ad malum
  - praesens: Ira
  - futurum
    - audacia
    - timor
- ad bonum nanciscendum
  - spes
  - desperatio.

Man ſieht, daß in der Gliederung der passiones concupiscibilis der Gegenſatz zwiſchen Begehren und Verabſcheuen, in der Gliederung der passiones irascibilis der Gegenſatz zwiſchen ſtheniſchen und aſtheniſchen Affecten feſtgehalten iſt; das Richtige iſt aber, das Geſammtgebiet der Affecte dieſer doppelten Art der Theilung zu unterwerfen, wodurch an der Stelle der künſtlichen Theilung und Schematiſirung die natürliche und organiſche Gliederung tritt.

Schlechthin ungenügend iſt die von Carteſius gegebene Eintheilung der Affecte (die auch von Genoveſi adoptirt wurde; vgl. m. Schrift über Suarez II, S. 153). Carteſius unterſcheidet ſechs Hauptaffecte: admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror. Wie man ſieht, wird zwei Affecten: amor und laetitia ihr Gegentheil: odium, moeror gegenübergeſtellt, bei den zwei noch übrigen: admiratio und cupiditas eine ſolche Gegenüberſtellung unterlaſſen, ohne Zweifel darum, weil admiratio mit amor und odium, ſowie cupiditas mit laetitia und moeror in innerer Verbindung gedacht wird. So hätten wir alſo zwei Triaden, deren erſtere aus dem Erkenntnißleben, die andere aus dem Begehrungsleben der Seele entſpringt. Es entſprechen aber weder die parallelen Glieder beider Triaden einander genau, noch iſt in denſelben die Geſammtſphäre des Affectlebens umfaßt; zum mindeſten treten die ſpecifiſchen Gegenſätze, die dem Affectleben Ton und Farbe verleihen, in der carteſiſchen Skizzirung der Affectſphären nicht kenntlich hervor, im Gegentheile wird das, was die thomiſtiſche Darſtellung naturwahr und naturtreu als markant hervorgehoben hatte, in unbeſtimmten Verallgemeinerungen mehr oder weniger verwiſcht. Wo und wie wären z. B. die Affecte der Scham, des Zornes, Eckels u. ſ. w. unter die carteſiſche Claſſification der Hauptaffecte einzufügen?

Eine pragmatiſch-pſychologiſche Beſchreibung des Affectlebens iſt in neuerer Zeit zuerſt von popular-philoſophiſchen Schriftſtellern der Aufklär-

ungsperiode angebahnt worden, welchen nach dieser Seite hin, d. h. hinsichtlich ihrer Bemühungen um die Pflege eines psychologischen Pragmatismus die verdiente Anerkennung nicht versagt werden darf. F. A. Carus (Psychologie, Leipzig 1808, Bd. I, S. 437 ff.) subsumirt seine Darstellung der Lehre von den Affecten unter den Grundgegensatz zwischen rüstigen und schmelzenden Affecten, was allerdings, für sich allein genommen, ungenügend und einseitig ist, aber immerhin eine wesentliche Seite der Sache an's Licht stellt, die von dem berühmten Namensgenossen des Genannten, C. G. Carus (Vorles. über Psychol., Leipz. 1830, S. 377 f.) eben so interessant als geistreich beleuchtet wurde. Die hier schon durchleuchtende, aber nicht entschieden genug hervorgestellte Combination der Unterscheidung zwischen sthenischen und asthenischen Affecten mit jener anderen zwischen heiteren und traurigen, gibt die wesentlichen Elemente zur vollständigen psychologisch-pragmatischen Entwickelung des bezüglichen Gegenstandes, wie dieß oben im Texte andeutungsweise zu zeigen versucht worden ist.

§. 42.

Die Erregbarkeit des menschlichen Herzens weiset auf ein in demselben schlummerndes Grundbegehren zurück, welches auch da, wo es sich seines eigentlichen Gegenstandes noch nicht bewußt ist, oder wenigstens noch keinen klaren und bestimmten Gedanken von demselben gefaßt hat, aus innerer Nothwendigkeit lebendig ist und nicht eher ruhen kann, bis es vollkommen befriediget ist. Aus diesem, dem Herzen einwohnenden Grundbegehren des Menschenwesens erklärt sich zu tiefst das ganze Wechselspiel der menschlichen Gemüthsaffecte; der Mensch ist heiter oder traurig, freundlich oder unfreundlich gestimmt, fühlt sich im Gemüthe gehoben oder gedrückt, je nachdem in der Berührung mit der Mannigfaltigkeit der Außendinge, mit Welt und Menschen, und zufolge seiner Beobachtungen und Erfahrungen an sich selbst jenes untilgbare Grundbegehren seines Wesens freundlich oder unfreundlich, angenehm oder unangenehm berührt wird. Das Grundbegehren der Seele ist auf absolute Erfüllung ihrer selbst gerichtet, und kann keinen geringeren Gegenstand als Gott selbst haben, sofern und soweit Gott dem Menschen zu eigen werden kann, was indeß nicht anders, als dadurch möglich ist, daß der Mensch Gott zu eigen, und dadurch über sich selbst gehoben wird. Alle freudigen Erhebungen des Herzens, die den Menschen über sich selbst er-

heben, sind relative und partielle Anticipationen jener dereinstigen Klärung des menschlichen Seins in Gott, durch welche die Seele (und mit ihr der ganze Mensch) in ihren absoluten himmlischen Ort eingerückt, und in Freude und Friede vollendet werden soll. Daraus erhellt aber zugleich auch, daß das Grundbegehren des Menschen nach absoluter Erfüllung und Befriedigung ein doppelseitiges ist, indem es, wenn einerseits Gott, so andererseits eben nur das eigene persönliche Selbst des Menschen zum Objecte hat, und eine grundhafte Regung dieses persönlichen Selbst ist, das sich als solches in aller Weise, und so weit das Können des Menschen reicht, zu behaupten und sich Genüge zu verschaffen bemüht ist. Obschon nun dieser natürliche Selbstigkeitstrieb in einem höheren sittlichen Elemente sich zu läutern und zu klären hat, so ist er doch durch sich selber berechtiget, und die natürliche Grundlage aller höheren, die persönliche Selbstvollendung bezweckenden Bestrebungen; der Mensch kann auf sein natürliches Selbst nur unter der Bedingung verzichten, daß er es in höherem Sinne und in jener Gestalt und Form, in welcher es der ewigen Idee seines Selbst entspricht, wiedergewinne. Diese höhere Form des persönlichen Seins in ihrer zeitlichen Erscheinungsform ist die geistig-sittliche Selbstmächtigkeit, und ihre natürliche Unterlage die seelische Rüstigkeit, die leiblich in der Brust, der äußeren körperlichen Fassung des Herzens basirt ist. Diese seelische Rüstigkeit heißt Muth (θυμός), der unwillkommenen Hindernissen gegenüber sich in Zorn verwandelt, dem Schwierigen und Schlimmen gegenüber aber als Unerschrockenheit und Unverzagtheit sich manifestirt. Rüstigkeit und Unerschrockenheit sind leiblich durch eine kräftige Athmung, diese aber durch eine kräftig entwickelte Brust bedingt; und wie im Leiblichen allenthalben das Seelische sich spiegelt, so wird man ein muthvolles Herz und einen entschlossenen Sinn mit einer entsprechenden leiblichen Beschaffenheit der Brustregion sich verbunden denken.

Vom Muthe stammt das Wort Gemüth, dessen Begriff somit weiter ist als jener des Herzens, indem es neben der conservirenden Thätigkeit, die dem eindrucksfähigen Herzen eigen ist, auch das schaffende und productive Vermögen der im Herzen gesammelten und im Gefühle sich innernden Seele in sich faßt, während man dem Her-

zen als solchem neben dem Fühlen wohl auch ein Begehren und Wollen beizulegen hat, aber keine schaffenden Triebe zuschreiben kann. Das Begehren des Herzens ist seiner Natur nach ausschließlich auf persönliche Befriedigung des Menschen gerichtet, und der Unterschied in der Beschaffenheit der Menschenherzen besteht nur in dem, worin die Befriedigung gesucht wird; es gibt edle und unedle Befriedigungen, man kann im Verläugnen und im Gewährenlassen egoistischer Triebe und Begehrungen Befriedigung suchen, je nachdem das Herz edel oder unedel ist. Das edle Herz ist starkmüthig, weit und groß, das unedle enge, schwach und klein, ohne Muth und Kraft der Selbstbeherrschung, ohne Opfermuth und Selbstverläugnung, von kleinsten und nächstliegenden Interessen abhängig, ohne Fähigkeit und Empfänglichkeit für das, was edle Herzen weitet und erhebt, erfreut und beglückt, mit Sorge und Theilnahme erfüllt.

§. 43.

Dem Herzen kommt keine productive, schaffende Thätigkeit, wol aber zufolge seiner Eindrucksfähigkeit specifisch jene des Verinnerns und Bewahrens zu, die selbstverständlich auch mit einem Denken und Erinnern verbunden ist, wie denn überhaupt der ihrer Natur nach denkhaften Seele das Bewahrte nur in der Form denkender Erinnerung in's Bewußtsein treten kann. Dem Herzen ist das Denken wesentlich eigen; das Denken im Herzen ist aber vom Denken im Geiste wesentlich verschieden, und wesentlich anderer Natur. Es ist durchaus Eingebung des persönlichen Gefühles und Begehrens, und wesentlich durch die Stimmungen und Interessen des persönlichen Gefühles und Begehrens bestimmt. Demzufolge kommen Menschen, deren inneres Leben in jenem des Herzens und Gemüthes aufgeht, über die Subjectivität ihres Denkens und Vorstellens niemals hinaus, unwillkürlich und unbewußt drängt sich allen ihren Anschauungen und Urtheilen der von ihrem persönlichen Fühlen und Begehren hergenommene subjective Maßstab auf. Der Werth solcher Urtheile hängt vom Werthe der Subjectivität des Urtheilenden ab; so gewiß dem reinen, edlen Herzen Wahrheit einwohnt, wird der naive, unverdorbene Menschensinn in allen jenen Dingen, deren richtige Er-

kenntniß nicht das Ergebniß einer entwickelten, kunstgeübten Reflexion ist, das Richtige treffen, obwol dieses richtig Gedachte in Form und Ausdruck das Gepräge der naiven Unmittelbarkeit an sich tragen wird. Umgekehrt gibt es keinen böseren Sophisten, als das durch Vorurtheil oder leidenschaftliches Interesse bestochene und irregeleitete Herz; auch im Dafürhalten des verdorbenen Herzens gibt es eine Naivität, welche unbefangen und unbedenklich das für wahr und recht nimmt, was dem persönlichen Interesse zusagt, ohne um irgend ein objectives Kriterium dessen, was als wahr und gut, recht oder erlaubt gelten darf, sich zu kümmern. Daraus erhellt, daß die Gedanken des Herzens nur in so weit berechtiget sind und auf Wahrheit Anspruch haben, als dem Herzen Wahrheitssinn und heilige Ehrfurcht vor dem Rechte der Wahrheit einwohnt. Auch beschränkt sich zufolge des durchaus subjectiv-persönlichen Charakters, der dieser Art von Denken eigen ist, der Gesichtskreis desselben auf dasjenige, was einen unmittelbaren Bezug auf den Menschen selber, auf sein persönliches Sein, Denken und Fühlen hat; das Denken des Herzens wird also, soweit es über das in der unmittelbaren Erfahrung des Lebens Gegebene hinausgeht, vornehmlich auf dem Gebiete der religiösen und der sittlichen Wahrheit beschäftiget sein, und, soweit es ein edles Denken ist, auch das in der unmittelbaren Erfahrung Gegebene in die Form dieser Arten von Wahrheit hineinbilden, ohne irgendwie und an irgend einem Puncte über den Kreis derselben hinauszutreten.

Daraus erklärt sich der specifische Charakter des weiblichen Denkens, der die bezeichnete Art und Stufe des menschlichen Denkens am getreuesten repräsentirt.

§. 44.

Die objective Erkenntniß der Wahrheit ist im Geiste, primär und absolut im absoluten Geiste, relativ und secundär im bedingten geschöpflichen Geiste nach dem Maße seiner Tiefe und Fassungsweite und nach dem Grade, in welchem er sich als Geist, d. i. als Denkender und Erkennender actualisirt. Das Wesen des Geistes ist nach seiner theoretischen Seite, die Wahrheit und das Wahre aus sich

heraus zu erkennen. Das Vermögen und die Fähigkeit hiezu ergibt sich aus dem Begriffe des Geistes als der totalen in sich gesammelten und vertieften Realität, die demnach, soweit sie denkfähig und denkmächtig ist, auch den Verstand der Dinge und den Begriff des Seienden aus sich herauszusetzen fähig sein muß. Gott ist das absolute Sein und die absolute Sammlung dieses Seins in sich selber, was Beides wechselseitig sich bedingt, indem er eben nur zufolge der absoluten Sammlung seines Seins in sich selber der absolut Seiende zu sein vermag. Die absolute Sammlung und Innerung seines Seins in sich selber involvirt wesentlich eine intuitive Selbstvergegenständlichung Gottes als immanenten und permanenten Act seines Seins und Lebens, und in Kraft dieses Actes schaut Gott sich selbst als die absolute Realität an, die als solche alle Gegenständlichkeit und Wahrheit in sich schließt. Gott ist, wie die absolute Allheit, so auch die absolute Wahrheit der Dinge, die somit absolut nur in ihm erkannt werden kann. Demzufolge gibt es wol auch für das Menschenherz, sofern Gott in dasselbe eingegangen ist, ein vollkommenstes Denken und Erkennen jener Wahrheiten, welche zu fassen und zu denken dem Herzen verliehen ist; aber der objective Verstand aller Wahrheit gehört dem Geiste an, und ist somit auch der menschlichen Seele nur, insofern und insoweit sie Geist ist, eigen.

Die menschliche Seele ist wesentlich Geist. Die Geistigkeit ihrer Natur bekundet sich in ihrer Fähigkeit, sich selbst zu denken; das Vermögen der Seele, sich selbst zu denken, involvirt einen Grad von Innerungsfähigkeit, wie er nur bei einem Wesen statthaben kann, dessen Sein schon an sich ein in sich gesammeltes und über die Diffusion des sinnlichen Erscheinungslebens hinausgestelltes Sein ist. Die thierische Seele kann sich zu einem solchen Grade von Innerung nicht erheben; sie geht ganz im sinnlichen Erscheinungsleben auf, und innert nur die Zustände und Erscheinungen desselben, nicht aber sich selber, weil sie eben nichts Selbstiges ist, kein über das sinnliche Erscheinungsleben erhabenes Ansichsein hat. Das individuelle thierische Sein drückt eine gewisse Art und einen gewissen Grad sensitiver Innerung des stofflichen Seins aus, welche durch die verschiedenen Arten und Formen der thierischen Existenz in den

mannigfaltigsten Arten, Graden und Formen sich darstellt. Das Princip dieser Art von Innerung ist der Gedanke, der als lebendige Macht im Stoffe sich ausprägt, aber eben deßhalb außer Gottes Denken nur im Stoffe eine reale Existenz und Wirklichkeit hat, wie umgekehrt der Stoff allüberall nur als lebendiger Stoff existirt, und die Auflösung epitellurischer Individualgebilde eben nur ein zeitweiliges Aufgehen in den überwältigenden elementaren Bildungsformen des makrokosmischen Alllebens bezeichnet. Dem Gesagten zufolge bedeutet die Geistigkeit der Menschenseele die Selbstigkeit eines unstofflichen Seins, als welche die thierische Seele nirgends existirt und existiren kann, während die menschliche Seele, woferne sie eine vom thierischen Seinsprincipe verschiedene Realität und Potenz sein soll, nur als eine Selbstigkeit der bezeichneten Art existiren kann.

Die menschliche Seele ist wesentlich Geist; sie ist Geist der Realität und der Potenz nach, d. h. ihr Sein ist ein stoffloses, selbstiges Sein, und sie besitzt in dieser metaphysischen Qualität ihres Seins das Vermögen und die Fähigkeit einer gedankenhaften Innerung, in deren Kraft sie aus sich selbst ein die sinnliche Erscheinung transscendirendes und gedankenhaft begründendes Verständniß der Dinge herauszusetzen vermag. Aber sie geht nicht darin auf, Geist zu sein, da sie eben so wesentlich Herz und Wille ist. Die affectuose Fühligkeit des Herzens ist ihr zufolge ihrer Einsenkung in den stofflichen Leib und der hiedurch bedingten sinnlichen Eindrucksfähigkeit eigen, nicht als ob diese Art von Eindrucksfähigkeit das Herz des Menschen ausmachte, da sie vielmehr nur die sinnliche Hülle und Fassung der Herzens- und Gemüthsanlage ist; gleichwol ist diese Anlage mit jener Hülle so enge verwachsen, wie die Seele mit dem Leibe, und demzufolge wesentlich durch die Zusammengesetztheit der geistig-sinnlichen Natur des Menschen bedingt. Die durch die Affectuosität des Herzens- und Gemüthslebens involvirte Präoccupation der seelischen Lebens- und Strebethätigkeit kann der Rückwirkung auf eine specifische Gestaltung der menschlichen Geistigkeit nicht entbehren; diese letztere kann, abgesehen von der Minderung und Verengerung derselben zufolge der Einsenkung der Seele in den stofflichen Leib, auch darum nicht so energisch und mächtig

wie im körperlosen Geiste hervortreten, weil sie durchwegs durch das Danebenbestehen des Herzens- und Gemüthslebens bedingt ist, aus dem sie heraussteigt, um sich, durch das zeitlich-irdische Erfahrungsleben angeregt, aus sich selber und unabhängig von den subjectiven Eindrücken des Herzens und Gemüthes als objectives Erkenntnißleben zu begründen, dessen Inhalt, Tiefgehalt und Umfang im Voraus schon durch die kosmische Location des menschlichen Seelenwesens bestimmt ist.

§. 45.

Die menschliche Seele besitzt als Geist das Vermögen übersinnlichen Erkennens, dessen nächstes, unmittelbares Object sie selber ist, obschon die ganze und volle Erkenntniß desselben die vermitteltste aus allen ist, und ihr zuhöchst nur in Gott aufgeht, in welchem sie auch alles Andere außer sich erkennt. Als die tiefstlocirte aller geistigen Wesenheiten an die Vereinigung mit dem sinnlichen Leibe gewiesen, kommt sie zum Bewußtsein ihrer selbst in der Wahrnehmung der sinnlichen Lebenszustände ihres Daseins; und obwol sie sich als eine geistige Wesenheit wahrnimmt, so ist doch diese Selbstwahrnehmung anfangs ganz in das Gefühl ihrer sinnlichen Lebenszustände versenkt; auch gelangt sie erst mittelbar auf dem Wege des bereits geweckten und fortgeschrittenen Denkens zu einem explicirten Wissen über die Geistigkeit ihres Wesens. Ihr Wissen um sich selbst ist wesentlich durch ihr Wissen um Anderes bedingt; zum Wissen alles Anderen außer ihr gelangt sie aber durch Vermittelung der Sinne und der sinnlichen Erfahrung, obschon diese Erfahrung in der fortschreitenden Lebensentwickelung des Erdenmenschen auch fortschreitend sich vergeistiget und mehr und mehr mit geistigem Inhalte erfüllt, der indeß in der sinnlichen Erfahrung als einer specifisch menschlichen schon vom Anfange her nicht ganz fehlen kann, wie schwach und unscheinbar auch seine Anfänge in der bei ihrem ersten Aufwachen noch ganz in die sinnliche Gegenständlichkeit versunkenen Seele sein mögen.

Es ist für die Seele etwas Anderes sich als Geist erkennen, und wieder etwas Anderes, sich als Geist bethätigen, obschon auch das

Erkennen seiner selbst als Geistes ein specifischer Act des Geistes ist. Unter Bethätigung der Seele als Geist ist die Aufbietung jener Energie zu verstehen, welche der Seele specifisch als geistiger Potenz und Macht eigen ist. Diese Energie hat für die menschliche Seele specifisch den Sinn und die Bedeutung eines geistigen Durchdringens des sinnlichen, und insgemein des zeitlich-irdischen Erfahrungsinhaltes, der, wie schon gesagt, keineswegs auf das rein sinnliche Erfahrungsbewußtsein beschränkt ist. Dieses geistige Durchdringen setzt aber ein Vermögen der Durchdringung voraus, in dessen Kraft die geistige Erkenntniß actuirt wird. Dieses Vermögen ist die geistige Lichtkraft der Seele, und heißt Vernunft, die somit die allgemeine Form der menschlichen Geisterkenntniß ist. Die Durchgeistung der sinnlichen Erfahrungserkenntniß involvirt aber als Erhebung des sinnlichen Erfahrungsobjectes in's Licht der Geisterkenntniß eine Entsinnlichung des Objectes, Durchgeistung und Entsinnlichung bedingen einander wechselseitig, und drücken die positive und negative Seite des geistigen Vernunfterkennens aus. Die Entsinnlichung nennt man Abstraction, die Durchgeistung wirkt die Intellection. So weit es sich um Erkenntniß des Realen und Concreten handelt, sind die Acte der Abstraction und Intellection unzertrennlich mit einander verbunden; die Abstraction läßt sich aber im Absehen vom Concreten für sich allein nicht weiter verfolgen, und führt dann in das rein formale schematisirende Denken hinüber, welches durch die Ratiocination in Fluß gebracht werden muß, während die vom Concreten nicht wegsehende, sondern vielmehr in dasselbe sich vertiefende Intellection in ihrer specifisch menschlichen Form die Imagination zu ihrem nothwendigen Correlate hat.

Imagination und Intellection, Abstraction und Ratiocination bilden eine gekreuzte Vierheit von Acten, in deren Wechseldurchdringung sich das Geisterkennen auswirkt. Das vermittelst der Imagination in's Seelenleben hineingenommene Bild des Objectes setzt sich in der Intellection in die Idee des Objectes, mittelst der Abstraction in den allgemeinen Begriff desselben um; die Ratiocination dient der denkenden Vermittelung des Gedankens und Begriffes von dem bestimmten Dinge in sich selber und im Zusammenhange desselben mit anderen Dingen. Die lebendige Vierheit dieser Acte des

Vernunftdenkens läßt sich auf drei Arten des Vernunftdenkens reduciren: imaginirendes Denken, idealisirendes Denken, logisches Vernunftdenken, mit Rücksicht auf die Dreigestaltung des Erkenntnißobjectes in Anschauung, Idee und Begriff der Sache. Die dieser dreifachen Seite des Erkennens entsprechenden Kräfte der erkenntnißfähigen Seele sind: Einbildungskraft, Vernunft, Verstand, wobei Vernunft das Denken in seiner Richtung und Beziehung auf das Uebersinnliche und Ideelle, Verstand die Richtung auf die concrete Wirklichkeit ausdrückt. Die Vernunft als Anlage, d. i. als Vermögen des Uebersinnlichen schließt abermals ein Dreifaches in sich, den Vernunftsinn, Idealsinn und Formensinn, in deren Triplicität die innere Beziehung auf die drei Arten des Vernunftdenkens und auf die Dreigestaltung des Objectes der Erkenntniß in Anschauung, Idee und Begriff [1]) nicht zu verkennen ist, direct aber die Beziehung auf die drei aufeinander folgenden Functionen des menschlichen Vernunfterkennens in idealer Apprehension, idealer Intuition und in concreter Fassung und Gestaltung des geistig Ergriffenen und Angeschauten ausgedrückt ist.

§. 46.

Der Mensch besitzt in seiner geistigen Anlage das Vermögen einer objectiven Erkenntniß der Dinge, die dem reinen Sinnenwesen abgeht; er ist durch seinen Geist befähiget, die Wahrheit zu erkennen, und trägt die Erkenntniß derselben potentiell in sich. Für den absoluten Geist fällt Sein, Wahrsein und Erkenntniß der Wahrheit absolut zusammen; der absolute Geist ist als denkender die sich selbst denkende absolute Wahrheit. Für den relativen Geist treten Sein, Wahrheit und Erkenntniß des Wahren relativ auseinander; mit dem Sein des bedingten Geistes ist nicht unmittelbar auch schon dessen

[1]) Wobei die Beziehung auf die Anschauung specifisch dem Formensinn, die Beziehung auf das abgezogene Gebiet des Unsinnlichen und Uebersinnlichen dem Vernunftsinn als Vermögen der Apprehension der unsinnlichen Wirklichkeit anheimfällt. Näheres über den dreifachen Geistsinn des inneren Seelenmenschen in meiner Schrift über Wesen und Begriff der Menschenseele (3. Aufl.) §. 31.

actuelles und actives Wahrsein, und eben so wenig die Erkenntniß der Wahrheit und des Wahren gegeben. Der bedingte geschöpfliche Geist kann sich in Unwahrheit und Lüge verkehren; und wenn einer solchen freiwilligen Selbstverkehrung beim menschlichen Geiste Herz und Gemüth retardirend entgegenwirken, so ist umgekehrt auch die geistige Entfaltung des objectiven Erkenntnißlebens im Menschen gewissen einschränkenden Bedingungen unterworfen, welche für den körperlosen Geist nicht statt haben. Das Realprincip der geistigen Existenz des Menschen ist die dem Körper eingesenkte Seele, die demzufolge in der Entwickelung ihres Erkenntnißlebens durchgängig an die bildliche Vermittelung der Wahrheit angewiesen ist, und auch dann, wenn sie im Gebiete des rein Geistigen sich bewegt, die Wahrheit nicht in ihrem Ansich, das Gott ist, sondern im Bilde des im Worte sich verleiblichenden Gedankens anschaut. Die Seele ist ihrem Wesen nach eine bildende Macht, die als solche sich zunächst im Werke der Leibesgestaltung, weiter aber auch in ihrem immanenten Selbstleben und dem dadurch bedingten Werke der Selbstgestaltung bethätiget.

Das Bild ist seinem geistigen Gehalte nach eine im bildungsfähigen Stoffe ausgeprägte Wahrheit. Die Wahrheit ist im Geiste und Gedanken, und der absolute Geist die Wahrheit und das Wahrsein in eigenster Wesenheit. Die geschöpfliche Welt ist der in die Gränzen des geschöpflichen Seins verwiesene Reflex der absoluten Wahrheit. Jeder Geist ist als ein Totum eine individualisirte Setzung des Weltganzen, und muß darum unter den der Beschaffenheit seines Wesens entsprechenden Bedingungen auch die Idee jenes Ganzen und die in demselben ausgedrückten Wahrheiten aus sich herauszusetzen vermögend sein. Auch die dem Sinnenleibe eingesenkte Seele ist ein solches Totum, obschon ihre geistige Licht- und Leuchtkraft schwächer ist, als jene des reinen Geistwesens. Zufolge dieser ihrer geringeren geistigen Leuchtkraft ist das ihr nächstliegende und specifische Object ihres geistigen Erkennens nicht das Geistige als solches, sondern das Sinnliche und das der sichtbaren Sinnenwelt Angehörige, ohne daß jedoch ihr Erkennen auf die sichtbare Welt beschränkt wäre. Vielmehr ist sie durch ihre kosmische Stellung an der Grenzscheide zwischen der rein geistigen und rein sinn-

lichen Welt recht eigentlich in die Mitte derselben hineingestellt und auf einen Standpunct hingestellt, von welchem aus sie im Erkennen sowol die ihr untergeordnete sichtbare Welt beherrschen, als auch die aus einer höheren geistigen Welt in sie hineinfallenden Lichter in sich aufzunehmen vermag. Wenn sie nun das geistige Verständniß der sichtbaren Welt activ aus sich herausſetzt, so verhält sie sich auch im Erkennen jener höheren geistigen Wirklichkeit nicht rein passiv und empfangend, sondern erkennt sie activ aus sich selbst, soweit sie zufolge ihrer Geistigkeit selber auch jener höheren Wirklichkeit angehört, und soweit diese höhere Wirklichkeit in der niederen sich abbildet und abschattet, und überhaupt die niedere auf die höhere als ihre denknothwendige Voraussetzung zurückweist. Die absolute denknothwendige Voraussetzung alles Seienden ist ihr aber Gott als der absolut Seiende, in welchem als absoluter Wahrheit ihr zugleich auch die Wahrheit alles anderen von ihr Erkannten verbürgt ist, weil in Allem außer Gott sich Gottes Sein und Wesen reflectirt, und das außergöttliche Sein nach Art und Grad dieses Reflexes Wahrheit in sich hat. Dem menschlichen Geistesdenken obliegt die Aufgabe, diesen Wahrheitsgehalt der Dinge gemäß den dem Geiste eingeschaffenen Gesetzen des Geistdenkens zu erheben, und in sich als einem lebendigen Spiegel zu reflectiren; die objective Wahrheit des in diesem geistigen Thun Ermittelten versteht sich dann von sich selber.

Die menschliche Seele setzt den Wahrheitsgehalt der von ihr erkannten Dinge aus sich selbst heraus, er ist ihr zufolge ihrer Geistigkeit congenial. Als specifisches Bild Gottes und als kosmisches Wesen per eminentiam ist sie nach ihrem Wesen selbst schon in gewissem Sinne Alles, was durch sie erkannt werden soll, und besitzt in der Geistigkeit ihres Wesens eine Universalität und eine Tiefe der Erinnerung, kraft deren sie in die abgezogensten und unsinnlichsten Gebiete des Seienden einzudringen, und in tiefstliegenden centralsten Gedanken die allgemeinsten und grundhaftesten Verknüpfungen und Beziehungen der Dinge zu ergreifen vermag. Nur Gott selbst vermag sie nicht zu begreifen, außer inwieferne er die absolute Ursache und Voraussetzung, der wirkende Grund, die Form- und Zweckursache alles anderen von ihr Erkannten ist, während sie aber

eben deßhalb all dieses Andere zuhöchst aus Gott erkennt und in ihrem dereinstigen Vollendungsstande in Gott schauen soll.

§. 47.

Außer der Sammlung der Seele im subjectiven Fühlen und Begehren und im objectiven Denken gibt es auch noch eine davon specifisch verschiedene dritte Art der Sammlung in sich selber, in welcher sie sich als Energie des persönlichen Wollens zur Geltung bringt. Darum ist der Wille neben Herz und Geist eine dritte Grundkraft der zum bewußt-thätigen Selbstleben erwachten Seele, ja er ist die Spontaneität dieses bewußt-thätigen Lebens selber, er ist die active Bethätigung der menschlichen Selbstheit, die darin ihre Stärke oder Schwäche, ihren persönlichen Werth oder Unwerth bekundet. Das Wollen ist auch in den Acten des Gemüthes und des Geistes, des Fühlens und Erkennens, aber nur implicite und indirect, nicht direct und explicite — es ist nicht das Wollen als solches, welches als eine besondere Grundthätigkeit aus dem Organismus der Seelenthätigkeit heraustritt. Dieses Wollen als ein vom Handeln des Gemüthes und erkennenden Geistes verschiedenes Handeln unterscheidet sich vom natürlichen und naturnothwendigen Wollen und Begehren des Gemüthes dadurch, daß es ein freies Wollen ist; vom Wollen im Denken und Erkennen dadurch, daß es ein explicites, und nicht implicite und concomitanter einhergehendes Wollen ist. Das Wollen im specifischen Sinne ist ein durchaus spontaner Act der Seele, der auf einem vorausgehenden Beschlusse beruht, während das natürliche Wollen und Begehren des Gemüthes keinen Entschluß, sondern eine natürliche Inclination und einen natürlichen Antrieb zu seinem Entstehungsgrunde hat. Es gibt allerdings auch Entschlüsse des Herzens, sofern es neben Gedanken des Geistes auch Gedanken des Herzens gibt; aber diese Entschlüsse beruhen nicht auf unbefangenen kühlen Erwägungen, und comparticiviren nur in soweit an der Freiheit der reinen Willensentschlüsse, als das Herzens- und Gemüthsleben in das reine Geist- und Willensleben im guten oder schlimmen Sinne hineingebildet ist.

§. 48.

Wie es drei Grundkräfte des bewußtthätigen Seelenlebens gibt, so lassen sich weiter drei Haupt- und Grundthätigkeiten des bewußten Seelenlebens unterscheiden, auf welche alle anderen zu reduciren sind: die Sensation, Intellection und Appetition. Die Sensation ist eben so, wie die Intellection und Appetition, ein Act der Seele, die zufolge ihrer Bestimmung zur Vereinigung mit einem Sinnenleibe wesentlich sensibel und Subject aller Sensationen ist, nicht bloß der leiblichen, welche durch die sinnliche Empfindung vermittelt werden, sondern auch jener anderen, welche ihr, abgesehen von ihren Beziehungen zum sinnlich-leiblichen Dasein, als einem sensitiven Denkwesen zukommen. Da die Seele wesentlich sensibel ist, so wird Alles, wovon sie Kunde hat oder haben kann, auch Gegenstand einer Sensation oder „Wahrnehmung" sein; und nach der Verschiedenheit dieser Objecte wird man vornehmlich eine dreifache Art von Sensation zu unterscheiden haben, die kosmische, die religiöse und die psychische, von welchen die erstere die Welt, die andere Gott, die letztere das eigene Selbst des Menschen zu ihrem Gegenstande und Inhalte hat.

Das specifische Object der kosmischen Sensation ist die den menschlichen Sinnen aufgethane Welt des Sichtbaren, zu deren Objecten auch die eigene sinnliche Leiblichkeit des Menschen gehört. Die sinnliche Leiblichkeit des Menschen ist aber zugleich auch das specifische Organ dieser Art von Sensation, die eben so wol die subjectiven sinnlichen Lebenszustände, als auch die durch das Mittel der sinnlichen Empfindung appercipirten sinnefälligen Beschaffenheiten der sichtbaren Dinge zum Gegenstande hat. Daher die Eintheilung der Sinne und Sinnesempfindungen in objective und subjective. Objective Sinne nennt man diejenigen, deren Wahrnehmungen über die objective Beschaffenheit der durch sie appercipirten Objecte Aufschluß geben; subjective Sinne diejenigen, durch welche der Mensch bloß subjective Affectionen seines sinnlichen Selbst inne wird. Der objectivste aller Sinne ist der Gesichtssinn, dessen Wahrnehmungen zugleich auch am weitesten reichen, daher er par excellence als der kosmische Sinn des Menschen zu bezeichnen ist;

er ist zugleich auch der unsinnlichste aller Sinne, insofern nämlich die das Auge berührenden Vibrationen des Lichtäthers den Nerv auf eine dem sinnlichen Gefühle des Menschen gar nicht merkbare Art (d. h. ohne Lust- oder Schmerzgefühl) afficiren. Dasselbe gilt in seiner Art auch noch von dem durch die Schallwellen der Luft afficirten Gehörssinne, dessen Wahrnehmungen übrigens schon auf einen ungleich engeren Kreis beschränkt sind und ausschließlich der tellurischen Sphäre angehören, dafür aber durch die Geistigkeit und Innigkeit der mit ihnen verbundenen seelischen Apperceptionen jenen des Gesichtssinnes ebenbürtig zur Seite treten, und beziehungsweise sogar einen höheren Rang zu beanspruchen haben. Sofern die Apperceptionen des Gehörsinnes durch das subjektive geistige Verständniß oder seelische Gefühl des Hörenden ihre wahre Bedeutung erlangen, hat man den Gehörssinn unter die vorzugsweise subjectiven Sinne zu rechnen, in deren Reihe er dann eben so, wie der Gesichtssinn in der Reihe der objectiven, obenan steht. Sofern man aber unter Objectivität des Sinnes seine Bestimmung, dem Wahrnehmenden eine von ihm verschiedene äußere Gegenständlichkeit auf eine bestimmte Art sinnlich vernehmbar zu machen versteht, steht der Gehörssinn in der Reihe der sogenannten objectiven Sinne, zu welchen außer Gesicht und Gehör in abwärts steigender Ordnung auch noch Geruch, Geschmack und Getast gehören. Das Charakteristische in dieser abwärts steigenden Ordnung der Sinne ist die mit dem Abwärtssteigen verbundene Verengerung des Wahrnehmungskreises und Vergröberung der Empfindung, die beim Getaste die materiellste ist und sich auf die alleräußerlichste Beschaffenheit des Stofflichen als solchen beschränkt. Bei der Geruchsempfindung ist der Contact des empfindenden Subjectes mit dem wahrgenommenen Objecte noch kein unmittelbarer, wohl aber bei der Geschmacksempfindung, die insofern mit der Tastempfindung auf gleicher Stufe steht, jedoch noch immer dieß vor derselben voraus hat, daß sie dem Objecte ihrer Empfindung Eigenschaften abfühlt, zu deren Wahrnehmung das bloße Tasten als solches nicht ausreicht. Der Contact zwischen Subject und Object beruht in der Geruchsempfindung auf einem elektrischen Spannungsverhältnisse, in der Geschmacksempfindung ist er chemischer Natur, die Tastempfindung wird einfach durch mechanischen

Druck vermittelt und hat einfach nur das Stoffliche als solches zum Objecte. Gleichwol liefern die Wahrnehmungen des Tastsinnes eine wichtigste Ergänzung zu jenen des Gesichtes; mittelst des Gesichtes nehmen wir bloß Flächen wahr, von der kubischen Ausdehnung der Körper wissen wir nur durch das Getast. Demzufolge steht der Tastsinn, obschon der blindeste der sogenannten besonderen oder objectiven Sinne, in einer wesentlichen Beziehung zum Gesichtssinne, und nimmt eine ähnliche Stellung zu den übrigen Sinnen des Rumpfleibes ein, wie das Gesicht zu den übrigen Kopfsinnen. Wie dieses der höchstlocirte, oberste und objectivste der Kopfsinne ist, so der Tastsinn unter den Sinnen des Rumpfleibes, zu welchen außer dem Tastsinn noch der Hautsinn, Geschlechtssinn und der im Sonnengeflechte basirte sogenannte sympathetische Leibessinn sich zählen lassen, so daß der Rumpfleib eine der Vierheit der Kopfsinne analogische Vierheit von Sinnesvermögen aufzuweisen hat, die freilich, den Tastsinn ausgenommen, nicht mehr unter den strengen Begriff specifischer Sinnesvermögen fallen, aber als Wahrnehmungsfähigkeiten allgemeinerer, minder bestimmter Art die oben mit dem Auge beginnende Reihe der Sinne in der Richtug nach Unten und Innen fortsetzen, indem die Reihe nach Unten mit dem Geschlechtssinne als dem tiefstlocirten und sinnlichsten Empfindungsapparate, nach Innen mit dem sympathetischen Sinne als dem subjectivsten, verborgensten und dunkelsten Wahrnehmungsvermögen abschließt, welches jedoch unter bestimmten Umständen zufolge einer eigenthümlichen Umstellung der Lebenspole in die Functionen des Gesichtes und der übrigen objectiven Sinne eintritt (Hellsehen). Man kann endlich auch noch einen allgemeinen Lebenssinn als Resultante der mannigfaltigen, theils örtlichen, theils allgemeinen, größtentheils dunklen oder nur halbbewußten Empfindungen aufstellen, die dem Menschen als sinnlich lebendigen Wesen eigen sind, und deren Organ nicht irgend ein besonderes Organ des Leibes, sondern der lebendige Leib selber, oder das sinnliche Selbst des Menschen ist, dessen Sein und Leben wol auch von einer constanten Empfindung und Wahrnehmung seiner selbst begleitet sein muß, obschon dieselbe für gewöhnlich und bei normalen Lebenszuständen nicht in's Bewußtsein tritt, oder we-

nigstens im Bewußtsein sich nicht auf Kosten höherer psychischer Thätigkeiten vordrängt.

Empfindung ist Wahrnehmung eines sinnlichen Eindruckes auf die ihrer Natur nach sensible Seele, die sonach Subject und Träger der sinnlichen Empfindung ist. Der Mittler der Empfindung ist der Nerv, gleichsam ein Lichtfaden, der den Eindruck von der Stelle, wo er leiblich appercipirt wird, an die Stätte leitet, an welcher ihn die Seele in sich aufnimmt. Soweit die Empfindung über die Beschaffenheit des die Empfindung suscitirenden Eindruckes Aufschluß gibt, schließt sie einen Vorstellungsinhalt in sich, der sich in der Advertenz der Seele auf den Sinneseindruck in eine bewußte Vorstellung umsetzt. Ein solcher unmittelbarer Vorstellungsgehalt kommt indeß nur den Apperceptionen des Gesichtes und Getastes zu; alle übrigen Sinnesapperceptionen sind von der Vorstellung des Eindruckes, den die sinnliche Wahrnehmung auf die Seele macht, begleitet, daher sie sich nicht, gleich jenen des Gesichtes willkürlich in der Erinnerung reproduciren lassen; man hat von ihnen einzig die Vorstellung, daß man sie gehabt habe, ohne sich in die mit ihnen verbundenen seelischen Affectionen mental versetzen zu können. Eine Ausnahme hievon machen nur die Apperceptionen des Gehörsinnes; Laute und Töne lassen sich auch in der Erinnerung reproduciren, und bekunden hiedurch ihre höhere Bedeutung für das seelische Erkenntniß- und Gefühlsleben des Menschen, welchem Laut und Ton Mittler übersinnlicher Apperceptionen sind, deren geistigtiefer Inhalt sich ihm freilich erst bei einem entwickelteren Stande seines geistig-seelischen Lebens aufschließt, gleichwie auch die Apperception des Gesichtssinnes erst in dem Grade, als sie von einem geistig-tiefen Denken durchdrungen werden, in seelische Lichtgedanken sich umsetzen, aus welchen sein seelisches Leben Erhebung und Bereicherung gewinnt. Aus dem Gesagten folgt indeß keineswegs, daß das geistige Erkenntnißleben bei den übrigen Arten von Sinneswahrnehmungen leer ausgehe; vielmehr tragen sie alle, jede in ihrer Art, zur Bereicherung des menschlichen Erfahrungsbewußtseins und der Erkenntniß der Natur und Beschaffenheit der sinnlichen Dinge bei; aber der in ihnen enthaltene objective Erkenntnißinhalt muß auf dem Wege der denkenden Reflexion ermittelt werden, welche den Inhalt

dieser Sinnesapperceptionen mit anderweitig schon erkannten Eigenschaften und Beschaffenheiten der Sinnendinge in Verbindung bringt und daraus die Natur und Bedeutung dieser Sinneseindrücke selber wieder zu erklären oder zu beleuchten bemüht ist. In Kraft dieser Durchgeistung mit gedankenhaftem Inhalte erhebt sich das sinnliche Empfindungsleben zum Range und zur Bedeutung einer kosmischen Sensation; die Apperceptionen des menschlichen Gesichtes und Gehöres sind schon durch sich und ihrer inneren Natur nach kosmische Sensationen — die Tonempfindung als Apperception der allem Geschaffenen eingeschaffenen rhythmischen Verhältnisse, die in den Tönen sinnlich vernehmbar werden, die Gesichtsempfindung zufolge ihrer Ausbreitung in die Unermeßlichkeit des räumlichen All, und als ein Appercipiren im Mittel eines universalen kosmischen Elementes, das als Lichtäther die gesammte sichtbare Schöpfung durchdringt, und in welchem sich nicht nur die Ausgeburt und Bildung der sichtbaren Dinge vollzieht, sondern auch die von Lichtergießungen begleitete Gedankenbildung im Menschengehirne sich vermittelt.

§. 49.

Da die menschliche Seele sensibel ist, so beschränkt sich ihre Wahrnehmungsfähigkeit nicht auf die bloßen Sinnendinge; sie wird vielmehr, wie das Niederste, Stoffliche, so auch das Höchste, Geistigste wahrzunehmen fähig sein, wenn gleich diese Art der Wahrnehmung zufolge der Natur ihres Objectes eine viel innerlichere und verborgenere, und zufolge des Umstandes, daß die Menschenseele nicht die reinste und höchste Geistigkeit ist, eine viel leisere und schwächere sein wird, als jene, durch welche das Vorhandensein und die Beschaffenheit der Sinnendinge wahrgenommen wird. Die der Menschenseele eignende Fähigkeit, Gott wahrzunehmen, die man im Unterschiede von der kosmischen Sensation die religiöse Sensation nennen kann, gehört specifisch dem Herzen an; sie ist der Gottessinn des nach Gott geschaffenen Menschenherzens, der geistige Fühler der mit dunkler Sehnsucht nach Gott begehrenden Seele, die im Herzen sich zur tiefsten Innigkeit sammelt, und darum auch im Herzen Gott in sich aufnehmen soll, den sie geistig zu finden und zu erkennen hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich unmittelbar, daß die religiöse Sensation als solche noch keine Erkenntniß, kein Gedanke ist; sie ist vielmehr eben nur eine dunkle Wahrnehmung, die um so leiser und verborgener ist, je verborgener und geheimnißvoller ihr Gegenstand ist, zu dessen realer und vollkommener Apprehension sie im sterblichen Leibe schon darum nicht gelangen kann, weil ihr da das Vermögen einer ungetheilten intensivsten Sammlung ihrer in sich selber fehlt. Eine reale Fassung und Ergreifung Gottes als der absoluten Gegenständlichkeit ist der Seele überhaupt nur insofern und in soweit möglich, als Gott sich ihr zu eigen gibt, oder in sie eingeht; ein vollkommenes Eingehen Gottes ist aber nur in der vollkommen entwickelten und in Gott vollendeten Seele, also erst einem künftigen überzeitlichen Sein derselben möglich. Hier im zeitlich-irdischen Sein bleibt ihr, so weit sie an sich selbst und ihr geistiges Können angewiesen ist, nur die Fähigkeit und Möglichkeit, das Object und den Inhalt ihrer religiösen Sensation im bewußten Denken sich zu verdeutlichen und in's klare Licht des geistigen Erkennens zu erheben; sie hat mit anderen Worten in die nothwendige Idee des Objectes ihrer Wahrnehmungen sich zu vertiefen, und den denknothwendigen Inhalt der Idee aus den Voraussetzungen, unter welchen sich dieselbe ihr als eine objective und denknothwendige Idee bewahrheitet, abzuleiten und zu expliciren. Die Seele versteht Gott zunächst aus sich und ihrem geistigen Wesen; sie versteht ihn weiter aus der Welt, die auf ihn als ihre absolute Voraussetzung, Seinsursache, Form- und Zweckursache zurückweist; sie versteht ihn zuhöchst aus ihm selber, aus der Idee seines Wesens, die sich ihr im Gedanken ihrer selbst und der Welt vermittelt. Sie versteht ihn endlich aus den Erfahrungen ihres eigenen inneren Lebens und des allgemeinen Menschheitslebens, die sich ihr in dem Maße hellen und klären, als sie in das Licht des Gottesgedankens gerückt werden. Nebstdem hat sie in gehobenen Stimmungen ein unmittelbares Gefühl seiner heiligen Nähe und eines unmittelbaren Berührtseins von seiner lebendigen Gegenwart, deren Apperceptionen sich jedoch der menschlichen Aussprache und Verlautbarung entziehen, und dem nach Innen gekehrten, dem Ewigen zugewendeten Leben der Seele angehören.

Die Sensation der religiösen Herzensstimmung hat Gott zu

ihrem Objecte, den die Seele einst von Angesicht zu Angesicht schauen soll. Dieses dereinstige Schauen ist vollkommene Actuirung jener dunklen Apperceptionen, welche der Zeitmensch in den Sensationen seines religiös gestimmten Herzens von der unergründlichen und geheimnißvoll verborgenen Wesenheit hat. Gott gibt sich zwar dem Menschen durch das Mittel der sichtbaren Weltdinge kund, aber er schließt in denselben nicht die verborgenen Tiefen seines Wesens auf; daher der Wunsch und das Bedürfniß des Menschen, das, was er hier auf Erden nicht in seiner reinen Wesenheit schauen kann, wenigstens in einer für ihn faßbaren, und seinem zeitlich-irdischen Dasein adäquirten Verbildlichung zu schauen und zu fassen. Eine solche reale Verbildlichung tritt ihm auf dem Boden der christlichen Heilsoffenbarung entgegen, in welcher sich dem sterblichen Geschlechte Gottes heiliges, erbarmungsreiches Liebesherz aufgeschlossen hat, um den nach Gott begehrenden Menschenherzen die gnadenreichen Tröstungen dieses göttlichen Herzens einzusenken; die Gedanken dieses Herzens sind in den Objecten der christlichen Heilswirklichkeit vergegenständlichet, deren höchstes Christus, die menschgewordene Gnade und ewige Wahrheit in Person, ist. Diese dem christlichen Glaubensleben aufgeschlossene höhere übernatürliche Wirklichkeit ist nun der lebendige Grund der christlichen Mystik und zugleich auch das vom lebendigen Gnadenhauche Gottes durchdrungene Object derselben.

Die Tendenz der christlichen Mystik ist die Unterhaltung einer lebendigen Fühlung des menschlichen Herzens mit jenem Gottes durch die Andachtsmittel der christlichen Gläubigkeit, durch Versenkung von Herz, Sinn und Gemüth in die Thatsachen und Mysterien des christlichen Heiles, und die in denselben geoffenbarten Geheimnisse der göttlichen Wahrheit, Huld und Gnade. Nichts Geringeres als Gott selber ist es, was der Mystiker in erhabenen Rührungen und Bewegungen seines Herzens inne werden will; er will in ihnen Gott als die dem Menschenherzen aufgeschlossene ewige Huld und Güte, Seligkeit und Weisheit inne werden. Es versteht sich demnach von sich selber, daß die wahre und ächte Mystik, wie sie keusch und verschlossen ist, so auch tief und geistvoll sein müsse; es gehört ferner zu ihrem eigensten Wesen, unsinnlich und geistig zu sein, da ihr das Sinnliche überall nur Symbol des Ueberirdischen und Ueberweltlichen,

die Thatsache Ausdruck und Hülle der Idee ist. Demzufolge ist sie auch, obschon ihrer Natur nach etwas specifisch Anderes, als die auf die Befriedigung des speculativen Erkenntnißtriebes gerichteten Bestrebungen, mit denselben enge verschwistert, und die religiös-tiefe Speculation wird eines mystisch-contemplativen Elementes kaum je entrathen können. Die aus den Tiefen religiöser Inspirationen steigende Betrachtung will in den Höhen ihres Gedankenfluges in Gott ausruhen, dessen Wesen sie demnach in seiner substanzialen Realität und actuosen Lebendigkeit geistig ergriffen haben muß.

§. 50.

Mit jeder Wahrnehmung des Menschen ist, soweit sie von einer Empfindung begleitet ist, auch eine sensible Selbstwahrnehmung des Menschen verbunden. Diese Selbstwahrnehmung des Menschen wird die intensivste sein in der dereinstigen actuellen und realen Vereinigung mit Gott, die sein Lebensgefühl zu einem Grade steigern muß, der über alle Vorstellungen des zeitlichen Erdenmenschen erhaben ist; so wie umgekehrt die absolute Abscheidung vom göttlichen Quell der Freude und Erquickung mit der Qual des brennendsten Lebensdurstes verbunden sein wird müssen. Außer der indirecten Selbstwahrnehmung gibt es aber auch eine directe Selbstwahrnehmung, die zwar im dereinstigen Stande seliger Gottanschauung nach ihrer geistigen Seite mit diesem Anschauen ganz zusammenfallen wird, da die Seele sich in Gott, und Gott in sich erkennen wird, sachlich aber von jenem Anschauen und von jedem anderen Wahrnehmen äußerer Wirklichkeiten verschieden ist. Diese Art der Wahrnehmung, die das eigene menschliche Selbst zum specifischen Gegenstande hat, schließt zufolge der zusammengesetzten Natur des menschlichen Selbst alle Hauptarten der Wahrnehmung in sich, die sinnliche, psychische, rein geistige Wahrnehmung, ist aber im Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung der Sinnendinge, so wie von der rein geistigen und gedankenhaften Wahrnehmung Gottes wesentlich und specifisch psychischer Art, die von beiden anderen Wahrnehmungsarten etwas an sich hat, ohne in einer derselben aufzugehen. Die Selbstwahrnehmung des Menschen durchläuft bestimmte Entwickelungsstufen, in welchen sich die erwähnten Hauptarten aller Wahrnehmung reflectiren; sie ist in ihren ersten

Anfängen passive Selbstempfindung, welche bei allmälicher Erstarkung und Entwickelung des Menschenwesens in ein Sich-selber-Fühlen übergeht, und im Selbstbewußtsein gipfelt. Das Selbstbewußtsein oder Wissen um sich ist implicite schon in der sinnlichen Selbstempfindung enthalten, und regt sich noch intensiver im Selbstfühlen, das beim Menschen ohne ein Wissen um sich selber gar nicht gedacht werden kann, da es eben die zum freien und bewußten Selbstleben vorstrebende Seele ist, welche sich zu fühlen beginnt; gleichwol ist der Act des Selbsterkennens und Selbstwissens von jenem des Selbstfühlens specifisch verschieden, und das Selbstbewußtsein ein von Selbstempfindung und Selbstfühlung verschiedenes Drittes, das nach seinem vollem Umfange und in der specifischen Form des menschlichen Erkennens und Wissens allerdings auch die beiden anderen Arten der Wahrnehmung in sich schließt. Denn das ganze und volle Wissen des Menschen von sich ist offenbar das Wissen des Menschen von sich als ganzem Menschen, und schließt daher auch das sinnliche Selbstbewußtsein des Menschen als integrirenden Bestandtheil in sich; das von der sinnlich-leiblichen Seite des Menschen abstrahirende Selbstbewußtsein des Menschen ist nicht das ganze und volle Selbstbewußtsein, und kann nur von einem einseitigen Spiritualismus dafür genommen werden. Dieser ist aber dann auch nicht im Stande zu erklären, wie die Seele sich als Subject und Träger aller leiblich-sinnlichen Empfindungen des Menschen ansehen könne, und wie sich der im natürlichen unbefangenen Denken Aller feststehende und anerkannte Sprachgebrauch rechtfertigen lasse, welchem zufolge der Mensch seine sinnlich-leiblichen Lebenszustände stets als Zustände des ganzen Menschen, und nicht bloß des Leibes, zu bezeichnen pflegt. Den Gegenstand des menschlichen Selbstbewußtseins auf den geistigen Theil des Menschenwesens beschränken, heißt den Inhalt des unbefangenen Selbstgedankens verkürzen, der durch sich selber schon die unnatürliche Isolirung des inneren geistigen Menschen vom sinnlich-leiblichen als unwahr erscheinen läßt; diese unnatürliche Isolirung hängt mit einem unrichtigen, unklaren und unspeculativen Seelenbegriffe zusammen, der die Actionen des menschlichen Seelenwesens ausschließlich auf die rein geistigen Functionen des selbstbewußten Denkens und Wollens beschränken will, und die nicht unmittelbar in's Bewußtsein tretenden dynamischen Actionen

der Seele aus eben diesem Grunde auch schon für unwirklich hält, als ob die Seele sich zeitlich in den verborgenen Tiefen ihres Wesens durchschaute, und als ob es neben bewußten Actionen der Seele nicht auch unbewußte geben könnte, die eben erst mittelbar als wirklich vorhanden erkannt werden. Der Satz: Cogito ergo sum, ruht auf dem allgemeineren: Vivo ergo sum, und hat aus diesem letzteren seinen speculativen Gehalt und Werth zu erheben, was aber eben nur auf Grund eines richtigen, ächt speculativen Seelenbegriffes möglich ist. Der specifische Begriff der Seele ist der eines lebendigen und lebendig machenden Principes, welcher nothwendig auch aus einem speculativ vertieften Selbstbewußtsein des Menschen als wesentlicher Inhalt desselben sich herausetzen muß, weil der Inhalt dieses Bewußtseins nicht das abstracte, sondern das lebendige Selbst mit allen in seiner Lebendigkeit begründeten Thätigkeiten sein soll. Der Begriff des menschlichen Seins im Unterschiede von jenem der übrigen Lebendigen der Erde ist der des Selbstlebens, das einen selbstigen und demzufolge einer innerlichen, geistigen Selbstvertiefung fähigen Lebensgrund voraussetzt; dieser selbstige persönliche Lebensgrund des lebendigen Menschen ist nun eben das menschliche Seelenwesen, das als Geist sich selber denkt, und als persönliches Sein sich selber fühlt.

Das im persönlichen Sein begründete Selbstgefühl des Menschen ist einerseits die Vorbedingung und der psychische Grund, aus welchem das Selbstbewußtsein sich herausetzt, nach einer anderen Seite aber, als bewußtes Selbstgefühl, ist es durch das Selbstbewußtsein bedingt und geistig getragen, und setzt somit dasselbe voraus, so daß unter diesem Gesichtspunkt die natürliche genetische Folge der auf die psychische Selbstwahrnehmung bezüglichen Acte sich in dieser Ordnung gestaltet: Selbstempfindung, Selbstbewußtsein, Selbstgefühl. Das im Herzen aufgewachte Selbstgefühl ist der psychische Grundansatz der actuellen und bewußten persönlichen Selbstdarstellung, es ist die bewußte Actualität des persönlichen Seins in der Form der psychischen Empfindung, die in's geistige Denken aufgenommen und in demselben mit sich selbst vermittelt, sich in das Gefühl sittlicher Selbstachtung als ethische Grundstimmung charaktervoller Selbstdarstellung umsetzen soll.

In Kraft des ihm natürlich eigenen, sittlich zu läuternden und

zu klärenden Selbstgefühles fühlt sich der selbstige Mensch als Träger angeborner, unveräußerlicher Rechte und Ansprüche, die er im Namen seiner sittlichen Würde und Bestimmung als sittliche Rechte geltend macht. Er fordert Achtung und Geltung seiner Würde als Mensch d. h. als unsterbliches Geistwesen, als Gottes Bild und sittlicher Selbstzweck; er fordert im Namen der nothwendigen und sittlich berechtigten Ziele seiner Strebethätigkeit das Recht einer ungehemmten Bethätigung seines selbstigen Willens, so weit diese mit den gleichberechtigten Ansprüchen aller Anderen, mit welchen er zusammenlebt, und mit der rechtlich-sittlichen Ordnung des gesellschaftlichen Ganzen, dem er angehört, vereinbar ist; er erwartet ferner als Glied einer gesitteten Menschengemeinschaft von den übrigen Genossen derselben für seine sittlich berechtigten Strebethätigkeiten jenen Grad und jene Art der Mitwirkung und Förderung, die aus der Idee einer nach sittlich-humanen Ideen geordneten Gemeinschaft sich als selbstverständlich ergibt. Er fordert und erwartet dieß Alles im Namen seiner angebornen unveräußerlichen Ansprüche auf Geltung seiner selbst als Mensch und sittlicher Selbstzweck — und diese Ansprüche sind zutiefst in der persönlichen Selbstigkeit seiner unvergänglichen Geistnatur begründet, durch welche das Gesammtwesen des Menschen getragen ist, und kraft deren der persönliche Mensch um seiner selbst willen gilt und gelten muß. Kraft dieser selbstigen Geltung des Menschenwesens haben auch alle natürlichen (d. i. in der unverdorbenen Natur begründeten) und sittlich berechtigten Gefühle des Menschen auf Achtung uud Schonung Anspruch; sie haben ein Recht zu gelten, so weit nicht höhere ethische Gründe die Verläugnung derselben als Opfer fordern, die Achtung und Schonung derselben gehört zum Wesen eines gebildeten Verkehres und sittlich edler Geselligkeit.

§. 51.

Die zweite Grundthätigkeit des selbstthätigen bewußten Seelenlebens ist die Intellection oder Durchgeistung des in's seelische Denkleben hineingenommenen Denkobjectes mittelst der, der menschlichen Seele als selbstigem Geistwesen eignenden Lichtkraft. Object der In-

tellection ist Alles, was die Seele überhaupt zu denken fähig ist: Gott, das eigene Selbst und die vom eigenen Selbst verschiedene äußere gegenständliche Wirklichkeit, so weit sie unmittelbar in den Kreis der menschlichen Wahrnehmung und Erfahrung fällt. Da aber jedes Ding nach seiner Art erkannt sein will, so wird die Seele Gott auf andere Art erkennen als sich selber, und die äußere weltliche Wirklichkeit wieder auf andere Art, als Gott und sich selber. Das Gemeinsame aller menschlichen Intellectionen ist, daß sie auf Grund irgend einer vorausgegangenen Sensation statthaben; über die Nothwendigkeit einer solchen sensativen Apprehension kann nur der absolute Intellect erhaben sein, der alles Mögliche und Wirkliche absolut in sich faßt und alles dieses in absoluter Wirklichkeit selber ist; ohne sich erst apprehendiren zu müssen, ist er sich als Denkender stets mit seinem ganzen Inhalte gegenwärtig. Beim geschaffenen Geiste treten Sein und Denken auseinander, und der Gedanke ist vor der geistigen Apprehension des ihm entsprechenden Objectes nur der Möglichkeit nach im denkfähigen Subjecte enthalten. Der körperlose Geist hat vor dem menschlichen Seelenwesen dieß voraus, daß seine Selbstwahrnehmung als eine durchaus unsinnliche mit seinem Selbstdenken zusammenfällt, und daß ihm zufolge seiner eigenen Körperlosigkeit der Gedanke Gottes als der absoluten Geistigkeit sogleich mit vollkommener Helle und Klarheit in's Bewußtsein tritt; aber diese Erkenntniß Gottes tritt doch nur auf Grund einer wenigstens der Sache nach früheren Selbstapprehension ein, und ist somit wenigstens mittelbar auf Wahrnehmung zurückzuführen. Eben so wird auch nur ein Reflex der dem körperlosen Geiste unterstellten kosmischen Wirklichkeit im Bewußtsein desselben das ihm connaturale Verständniß der ihm unterstellten Wirklichkeit wirken, obschon dieses Verständniß bei ihm in intuitiver Unmittelbarkeit hervortritt, während die geistbegabte Menschenseele das geistige Verständniß der sichtbaren Wirklichkeit erst durch Umsetzung des sinnlichen Erfahrungsbewußtseins in's geisterfüllte Denken gewinnt.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, um wie viel tiefer der dem menschlichen Seelenwesen eignende Intellect im Vergleiche mit jenem des körperlichen Geistes locirt ist. Dafür eignet aber dem Menschen eine eigenthümliche Seelenhaftigkeit des geistigen Erkennens, deren

Innigkeit den Mangel rein geistiger Penetranz und Schärfe wieder compensirt. Der Mensch schöpft seine tiefsten Erkenntnisse aus dem Herzen, dem Quellpuncte seiner sittlichen und religiösen Stimmungen und Ueberzeugungen; die dem Herzen eingesenkten Ueberzeugungen entwickeln sich unter den geheimnißvollen Berührungen einer göttlichen Influenz, welche sie zu heiligen Ueberzeugungen macht, so daß bereits das natürliche religiös-sittliche Denken des Herzens eine eigenthümliche Art von Weihe besitzt, deren das natürliche Erkenntnißleben der reinen Geister entehrt, indem dieses rein auf sich selbst gestellt ist, und nicht aus den Inspirationen und Antrieben eines von Gott berührten Herzens schöpft. Freilich ist dieses Erkenntnißleben körperloser Geistwesen ungleich umfaßender, und bedarf in seiner Klarheit und Helle keiner solchen Impulse, wie sie aus dem dämmernden Seelengrunde des menschlichen Erkenntnißlebens geheimnißvoll aufsteigen; aber der Mensch ist im natürlichen Denken seines Herzens, sofern dieß jenen geheimnißvollen göttlichen Impulsen folgt, Gott näher, als der in seinem natürlichen Denken rein auf sich selbst gestellte Engelgeist, und entwickelt aus sich eine eigenthümliche Art von Erkenntnissen, die specifisch ihm und nicht dem Engel angehören, weil sie aus der Innerlichkeit des menschlichen Seelenlebens geschöpft sind, und dem an eine zeitlich-irdische Entwickelung gewiesenen Menschen entsprechen. Diese aus der Tiefe der menschlichen Seeleninnerlichkeit geschöpften religiös-sittlichen Erkenntnisse des Menschen sind jedoch bei den Täuschungen und Irrungen, denen Herz und Sinn des Erdenmenschen preisgegeben ist, der Gefahr der Vitiation und Trübung ausgesetzt, und bedürfen auch außerdem der Complirung durch Aufschlüsse, die der Mensch nicht aus sich selbst und seinem eigenen Denken, sondern nur aus einer höheren Glaubenszuversicht schöpfen kann. Diese Zuversicht geht ihm im Lichte göttlicher Offenbarungen auf, in deren erhellenden Glanz demnach auch die aus der Tiefe seines Herzens geschöpften sittlichen und religiösen Ueberzeugungen gerückt werden müssen, um sich mit dem, was ihm durch Offenbarung kund wird, zur untheilbaren Einheit eines lebendigen Ganzen zusammenzuschließen; in das Licht solcher Offenbarungen gerückt tritt das Denken seines Herzens Gott um eine weitere Stufe näher, und der Intellect des Herzens sonnt sich im Glanze einer göttlichen Helle,

in welcher ihm Erleuchtungen aufgehen, die selbst für den Engelgeist Mysterien enthalten, weil sie sich auf die von Gott dem Menschen vorbehaltenen Gnadenerweisungen und Gnadenoffenbarungen beziehen. Alles, was sich specifisch auf den Menschen und sein Verhältniß zu Gott bezieht, wird primär im Intellekte des Herzens erfaßt, der dem Engelgeiste abgeht, so wie bei demselben überhaupt alle auf das Verhältniß des Menschenherzens zum göttlichen Herzen gegründeten Wechselbeziehungen wegfallen; für den Engel gibt es kein natürliches und kein übernatürliches Glaubensleben, keine aus verborgenen Inspirationen entspringende Ahnungen des Ewigen und Göttlichen, sondern nur eine natürliche Geisterkenntniß und ein übernatürliches Schauen Gottes und dessen, was ihm in diesem Schauen sich enthüllt.

Die subjectiven Intellectionen des Herzens setzen sich in den Apprehensionen des Verstandesdenkens in ein objectives Verständniß der Dinge um, das auf kosmischer Grundlage ruht, und in einer speculativen Ideologie seinen geistigen Rückhalt hat. Alles geistige Erkennen des Menschen begründet sich zutiefst durch Zurückführung des Erkannten auf Ideen, unter welchen man im Allgemeinen die im menschlichen Geistdenken zu erfassenden überzeitlichen Verknüpfungen des in der zeitlich-irdischen Erfahrung gegebenen Mannigfaltigem versteht. Die absolute Verknüpfung aller Dinge ist im überseienden Wesen Gottes enthalten, welches als absolute Wirklichkeit über aller Idee steht, zugleich aber auch der originirende Grund aller Idealität ist, welche zuhöchst und absolut in eben dieser absoluten Wirklichkeit real ist. Im göttlichen Wesen fallen demnach Idee und Wirklichkeit absolut zusammen, und treten nur im Verhältniß zu uns Menschen auseinander, sofern Gott als absolute Wirklichkeit ein Gegenstand des Begehrens für das menschliche Herz ist, während in der explicirten Idee Gottes sich der höchste Abschluß und absolute Stützpunct unseres Denkens, Forschens und Erkennens darbietet. In allem außergöttlichen Sein und Leben aber treten Idee und Wirklichkeit auch an sich auseinander, indem keine geschöpfliche Wirklichkeit sogleich vom Anfang her das ist, was zu sein oder zu werden sie durch den Willen ihres Schöpfers bestimmt ist; alles dem Werden Unterworfene verwirklichet die Idee seiner selbst erst im Progresse seines Werdens, mit dem Unterschiede jedoch, daß dieser Progreß und

Proceß in den geistigen Wesenheiten sich auf Grund ihrer unwandelbaren Seinsformen vollzieht, während die sinnliche Wirklichkeit im Wandel und Wechsel ihrer Formen begriffen, und demzufolge ihrer Idee nach vergänglich ist. Demzufolge erfüllt sich die Idee alles gottgeschaffenen Seins und Lebens in der Kraft einer von Gott ausgehenden Lebenshauchung, die alles von Gott Geschaffene zum unvergänglichen Sein und Leben vollendet, indem sie dem an sich vergänglichen Sein die Kraft der Unvergänglichkeit, dem seiner Natur nach unvergänglichen Sein aber die Kraft und Freude unvergänglichen Lebens eingeistet. In Kraft dieser Eingeistung werden die gottgeschaffenen Wirklichkeiten, was sie in Gottes ewigen Gedanken seit ewig sind; ihre absolute Vollkommenheit aber liegt schlechthin außer ihnen, und ist Gott selber, daher die Dinge auch nur in der Art und Form, und in dem Grade, als sie in Gott zu sein vermögen und Gott in ihnen, vollendbar sind. Die absolute Form der Weltvollendung heißt Christus, in dessen Person der Mensch und in diesem die gesammte Schöpfung in Gottes Sein und Leben hineingenommen erscheint; der Gottmensch Christus ist demnach die persönliche Darstellung, und der urhafte Ansatz und göttliche Anfang der Vollendung aller kosmischen Wirklichkeit in Gott. So bietet sich in der christologischen Idee ein absoluter Abschluß für die speculative kosmologische Forschung dar, die außerdem, und von jenem göttlichen Principe der Weltvollendung abstrahirend, zu einem in sich geschlossenen Ganzen sich nicht zu vollenden vermag, weil sie im Absehen von jener Idee das lebendige Princip nicht aufweisen kann, in dessen Macht der gottgeschaffene Kosmos sich zur gottgedachten Idee seiner selbst vollenden soll.[1]) In der christologischen Idee ist das Element gegeben, in welchem das idealphilosophische Weltbewußtsein des speculativen Forschers mit den religiös-sittlichen Apprehensionen des Herzensintellectes sich zu vermitteln hat.

Der Intellect des menschlichen Geistdenkens ist im Gegensatze zur religiösen Tendenz und Stimmung des Herzensintellectes wesent-

[1]) Hierin liegt das Unterscheidende zwischen dem christlichen Theismus und rationalistischen Deismus, welcher letztere eine unhaltbare mittlere Stellung zwischen dem supranaturalistischen Theismus und naturalistischen Pantheismus einnimmt.

lich auf das Kosmische, im Gegensatze zum Subjectivismus des Herzensdenkens wesentlich auf das objective Sein gerichtet, ist also Kosmolog und Metaphysiker, während der Intellect des Herzens in religiösen Anmuthungen und Betrachtungen sich ergeht, und göttliche und weltliche Dinge von der Seite, als sie auf Sinn und Gemüth des Menschen wirken, in's Auge faßt. Die subjectiven Eingebungen und Apprehensionen des Herzensintellectes sind allezeit wahr, wenn Sinn und Gemüth des Menschen wahr sind; die Urtheile dieses Intellectes bestehen auch dann vor dem Gerichte der ewigen Wahrheit, wenn den objectiven Sachverhalten des kosmischen und menschlich-irdischen sie mit Geschehens nicht im vollkommenen Einklange stehen sollten. In Bezug auf die höchsten, ewigen Dinge kann der lautere, unverdorbene Sinn nicht irren; jeder Irrthum in solchen Dingen stammt aus sittlichem Verschulden, wobei man indeß, um nicht den Härten eines finsteren Rigorismus anheimzufallen, immerhin noch zwischen der Schuld des Geschlechtes und der persönlichen Schuld der Einzelnen unterscheiden muß. Freilich stehen beide Arten von Schuld in solidarischer Wechselbeziehung zu einander, und es ist schwer genug, in vielen Fällen vielleicht gerade unmöglich, beide in einander verfließenden Arten von Schuld bestimmt von einander abzugränzen. Die Thatsächlichkeit dieser Irrungen beweist die Nothwendigkeit einer höheren übernatürlichen Hellung des religiös-sittlichen Erkennens, welche mit Rücksicht auf das doppelseitige Bestehen des Menschen als Gattungsmensch und persönlicher Einzelnmensch eben so sehr eine äußere, geschichtliche Offenbarung an das gesammte Geschlecht, wie eine innere Gnadenoffenbarung (Erleuchtung) im subjectiven Sonderleben des Einzellebens sein muß. Die kosmische Vernunft des Menschen bedarf keiner solchen übernatürlichen Offenbarungen; sie soll vielmehr als weltmächtiges Geistvermögen des Menschen durch sich selbst das kosmische Sein im Denken bewältigen, und vermag es auch, insoweit wenigstens, als es sich um die Zwecke des zeitlich-irdischen Daseins und der zeitlich-irdischen Menschenwohlfahrt handelt; in höheren Beziehungen, und sofern es sich um eine vollständige Ausbildung des idealphilosophischen Weltbewußtseins handelt, wird allerdings das natürliche Denken des Menschen auch in Beziehung auf die kosmische Wirklichkeit an eine Anregung und Ergänzung

das in der Zeit nie als vollkommen wirklich sich darstellt, so hört durch das religiös-sittliche Bewußtsein des Menschen angewiesen sein, und erst in der innerlichen Verschmelzung mit demselben ein volles und ungebrochenes Idealwissen um die kosmische Wirklichkeit ergeben.

§. 52.

Neben dem Intellecte des Herzens und des Geistes gibt es auch einen Intellect des sittlichen Willens, dessen Aufgabe es ist, den sittlichen Willen zu erregen, und ihm als Leuchte und Führer zu dienen. Man nennt diesen Intellect einfach Gewissen; er hat seine doppelte Wurzel im Intellecte des Herzens und des Geistes, aus welchen beiden die speciellen Antriebe und Erkenntnisse des Gewissens geschöpft sind. Das ihm specifisch Eigene ist, daß in ihm das sittliche Wesen und der sittliche Drang der menschlichen Natur sich selbst vernimmt, und dem Menschen sich zum Bewußtsein bringt; das Gewissen ist die Selbstvernunft (Selbstvernehmung) und der Selbstverstand der sittlichen Menschennatur. Obschon in der Wurzel mit dem Intellecte des Herzens und des Geistes identisch, sondert sich der Intellect des sittlichen Willens doch in Hinsicht auf das specifische Object seiner Wahrnehmungen und Erkenntnisse von jenen beiden anderen Arten des Intellectes als ein besonderes drittes Vermögen ab. Im Herzen nimmt der Mensch Gott und die selbstigen Triebe seines seelischen Inneren wahr; im Intellecte des Geistes erkennt und versteht der Mensch die kosmischen Wirklichkeiten an sich und in ihren denknothwendigen Gründen und Voraussetzungen; im Intellecte des sittlichen Willens vernimmt der Mensch die an sein sittliches Handeln gestellten Forderungen in der Form von Antrieben und Geboten, von welchen die ersteren primär vom Herzen ausgehen, die letzteren, obschon auch im Herzen vernommen, dem Menschen doch vornehmlich durch sein Geistdenken einleuchtend werden. Man kann zufolge dieser Doppelseitigkeit des Gewissens, das sich in objectiv nothwendigen Geboten ausspricht und in subjectiven Antrieben geltend macht, einer subjectiv-objectiven Natur des Gewissens reden; nach beiden Seiten seines Wesens aber bringt sich das absolute Recht der Einen sittlichen Wahrheit zur Geltung, deren Inhalt die Idee des in Bezug auf sein bewußtes und selbstthätiges Handeln vollendeten Men-

schen ist. Da die Vollendung etwas Ideales und Ueberzeitliches ist, hört das Gewissen zeitlebens nicht auf zum Menschen zu sprechen; erst in dem zum vollkommenen Sein vollendeten Menschen fallen seine Functionen hinweg. Der Grad der Entwickelung und Ausbildung des Gewissens hängt von der Bildung des Herzens und Geistes im Allgemeinen ab; die specifischen Formen des Gewissens sind das Rechtsgewissen, das moralische und das religiöse Gewissen, welche drei Arten von Gewissen eben so viele Entwickelungsstufen desselben bezeichnen, deren niederste in der nächstfolgenden höheren, beide in der letzten, höchsten enthalten sind. Das ausgebildetste Gewissen wird demnach das religiöse sein, welches nicht nur alle Objecte und Arten der moralischen und rechtlichen Verpflichtung umfaßt, sondern auch noch andere Objecte und Arten der Verpflichtung in sich schließt, welche in den beiden anderen Formen des Gewissens nicht enthalten sind. Das Gewissen ist der dem Menschen immanente Wächter über die Integrität seiner sittlichen Lebensführung, dem fehlenden Menschen wird es zum Mahner an seine Schuld; die eindringlichste der Mahnungen ist jene des religiösen Gewissens, das den Fehlenden seiner Schuld vor dem unendlich Heiligen überführt, und ihm die Schrecken der Gerichte Gottes vorhält. Das religiöse Schuldgewissen führt dem Menschen sein religiös-sittliches Heilsbedürfniß zu Gemüthe, und ist durch sich selber ein lebendiges Postulat des christlichen Heilstrostes, der dem Menschen das verheißt und bietet, was der Mensch sich selber schlechterdings nicht geben kann, und die gesammte Menschheit aus sich selbst zu erringen nicht vermögend ist.

§. 53.

Das Gewissen ist der sittliche Berather und Lenker des freien selbstthätigen Begehrens des Menschen, welches man Wollen heißt. Dieses persönliche Wollen des Menschen muß unterschieden werden von dem ihm vorausgehenden angeborenen unpersönlichen Wollen der menschlichen Natur, welches als natürliches Wollen aller freien und bewußten Selbstentschließung und Selbstbestimmung des Menschen zu Grunde liegt, und die lebendige Wurzel desselben ist. Dieses natürliche Wollen heißt Begehren im eigentlichen Sinne; alles Begehren als solches ist Act der Natur, alles Wollen als solches

Act der Person, daher von einem Wollen in strictem Sinne nur bei persönlichen Wesen die Rede sein kann. Das persönliche Wollen ist seinem Begriffe nach ein freies Wollen, d. i. ein solches, welches den Grund seiner Actualität in sich selbst trägt, und diese Actuirung seiner selbst ohne eine nöthigende Determination von Außen oder Innen her vollzieht; das unpersönliche, natürliche Begehren hingegen ist ein unfreies d. i. unabhängig vom Selbstwollen als Wille der Natur vorhandenes Begehren. Zufolge der Doppelseitigkeit des Wesens ist von Natur aus ein doppeltes Begehren im Menschen vorhanden, ein sinnliches und ein geistiges. Dieses doppelte Begehren entspricht einem doppelten Bedürfen, einem sinnlichen und einem geistigen; das sinnliche Bedürfen und Begehren geht auf die sinnlichen, das geistige Bedürfen und Begehren auf die übersinnlichen Lebensgüter. Beide Arten des Bedürfens und Begehrens sind dem Menschen als solchen eigen, mit dem Unterschiede jedoch, daß das geistige Bedürfen und Begehren, obschon es dem Menschen als ganzem angehört, doch unmittelbar die Seele zum Träger und Subjecte hat, das sinnliche Bedürfen und Begehren aber von der Seele nur als eine Zuständlichkeit und Leidenheit des ihr eignenden Sinnenleibes vernommen wird, die allerdings auch, so weit die Seele in's Leibliche und Sinnliche sich versenkt, eine Zuständlichkeit und Leidenheit der Seele wird, aber nicht ursprünglich in der Seele vorhanden ist, und von der Seele verläugnet werden kann. In der Seele ist allerdings ein ursprüngliches Begehren nach dem Leibe vorhanden, aber zugleich auch nach einem vollkommenen Innehaben und Beherrschen desselben, welches jede Schwäche und Depression der ihrer Natur nach über den Leib erhabenen Seele ausschließt; demzufolge erkennt sie in jeder durch den Leib ihr aufgedrungenen Leidenheit einen Zustand der Unvollkommenheit, der im vollendeten Menschensein hinwegfallen muß, und den sie auch bereits im Stande ihres zeitlich unvollkommenen Seins durch die Macht des sittlichen Willens zu überwinden sich aufgefordert fühlt.

§. 54.

So wie der Mensch seinem Wesen nach Einer ist, so ist in ihm auch nur Ein Object aller menschlichen Begehrungen vorhanden

und dieses Eine Subject ist die Seele, welche unmittelbar der Träger aller rein seelischen Begehrungen, mittelbar aber auch der Träger aller leiblich-sinnlichen Begehrungen ist, welche letztlich nur in Kraft der Animationsthätigkeit der Seele vorhanden sind, obschon sie nicht durch diese Thätigkeit erzeugt werden, sondern der sinnlichen Leiblichkeit als solcher eigen sind, so lange diese als eine lebendige existirt. Die Seele wird durch den ihr adhärescirenden Leib sollicitirt, die Begehrungen desselben zu ihren eigenen Begehrungen zu machen und macht sie unwillkürlich dazu, soweit sich in ihnen ein wesentliches Bedürfniß der sinnlichen Natur ausspricht, daher sie sinnliche Begehrungen solcher Art nicht ohne Kampf mit sich selber verläugnet, aber zufolge des ihr eignenden freien Willens in der That zu verläugnen im Stande ist. Sie vermag sogar noch mehr; sie vermag die natürlichen Begehrungen der sinnlichen Natur bis auf einen gewissen Grad zu beschwichtigen und wenigstens zum zeitweiligen Schweigen zu bringen, und vermag dieß in so weit, als sie über den Leib und die Regungen des leiblichen Lebens Gewalt hat. Diese Gewalt ist jedoch keine unbedingte und vollkommene, da das leibliche Leben sich nicht nur in relativer Unabhängigkeit vom seelischen Leben entwickelt, sondern auch demselben relativ entfremdet ist, und solange entfremdet bleibt, als die Seele nicht dahin kommt, den ihr eignenden Leib innerlichst zu fassen, was in diesem sterblichen Zeitleben niemals eintritt, sondern von einer zukünftigen Wiederherstellung des durch den Tod gebrochenen Menschenwesens erwartet wird. Es liegt im innersten Wesen der Seele, den dereinstigen Eintritt eines solchen Zustandes zu begehren, da sie einerseits als Seele den Leib fordert, andererseits aber in dem Leibe keine Schranke und Hemmung, sondern vielmehr ein expedites Organ und Förderungsmittel ihres Lebens und Wirkens finden und besitzen will. Nur folgt daraus, daß das Begehren nach dem Eintritt eines solchen Zustandes im Wesen der der Seele begründet sei, nicht schon, daß die Seele dieses Begehrens sich auch explicite bewußt sein müsse; obschon es kaum denkbar ist, daß sie bei unbefangenem Denken, und zufolge einer inneren Nöthigung ihrer eigensten Natur, dieses Vergehens sich nicht sollte bewußt werden. Wol aber ist es denkbar, daß sie durch die Meinung von der Unerfüllbarkeit desselben an der inneren Wahrheit desselben

irre werden könne, womit sie aber an sich selbst und ihrem eigensten Wesen irre wird. Uebrigens enthält dieses Begehren nur einen Theil dessen, was im angebornen naturnothwendigen Grundbegehren der Seele enthalten ist, ergibt sich aber bei richtiger Analyse dieses Grundbegehrens als ein integrirender Bestandtheil desselben, der vom Gesammtinhalte desselben sich nicht abtrennen läßt. Die Seele begehrt von Natur aus absolut sich selber; dieß heißt mit anderen Worten, sie begehrt schlechthin ihr Sein und ihr Wohlsein, und es widerstrebt ihr schlechthin, auf das eine oder auf das andere von Beiden zu verzichten. Ihr absolutes Begehren nach ihrem Sein ist gleichbedeutend mit dem Begehren nach unaufhörlicher Seinsdauer, die ihr indeß nur zur ewigen Qual sein könnte, wenn ihr Sein in dieser seiner unvergänglichen Dauer nicht ein vollkommen befriedigtes wäre. Zur absoluten Befriedigung der Seele als solcher gehört aber jedenfalls ihre Vereinigung mit einem ihrem individuellen Sein und Wesen, ihren Zielen und Thätigkeiten vollkommen adäquirten Leibe; mithin wird auch das Begehren nach einem solchen Leibe in ihrer Natur liegen. Allerdings ist das Begehren der Seele nach dem Leibe nicht ihr letztes und höchstes Begehren, und es läßt sich ein Zustand der Seele denken, welcher sie, die ihr eigenes Leben in sich selber lebt, in der Fülle seiner Beglückungen den Abgang des Leibes vergessen macht; die von Gott erfüllte Seele kann auch ohne Leib glückselig sein, und der Hinzutritt des Leibes kann das geistige Glück der Seele nicht intensiv mehren. Aber dieser Zustand des Glückes ist, obwohl ein natürliches Begehren der Seele erfüllend, ein übernatürlicher Zustand, ein Zustand der über sich selbst emporgehobenen Seele, der nur so viel beweist, daß Gottes Präsenz in der Seele auch die nicht erfüllten besonderen natürlichen Begehrungen der Seele zu suppliren vermag, so daß ihr ein Mangel in ihrem Sein nicht auf eine ihr Glück störende Weise fühlbar wird. Damit ist indeß ganz wol vereinbar, daß sie den Leib als etwas zur Integrität des Menschenwesens Gehöriges und von der Seele ihrer Natur nach Desiderirtes erkennt und der Restituirung in den Besitz desselben als Bedingung der vollständigen Reintegrirung ihres specifisch menschlichen Seins erwartend entgegensieht.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Seele den Leib nicht abso-

lut begehrt, weil sie auch ohne ihn bestehen und glückselig sein kann; aber es gehört zu ihrer Natur, den Leib zu begehren, und das Verlangen nach demselben ist ein specifisches Begehren ihrer Natur, welches nur durch eine höhere übernatürliche Erfüllung und Beglückung in der Art beschwichtiget werden kann, daß der Abgang des Leibes sich nicht auf eine für das Wohlgefühl ihres Daseins störende Weise vernehmbar macht.

§. 55.

Die Seele begehrt von Natur absolut das Glückseligsein, worin das Begehren nach unvergänglichem Sein schon mit eingeschlossen ist, weil der Gedanke an ein Ende des glückseligen Seins die Glückseligkeit selber aufheben würde. Eine nothwendige Folge des Begehrens nach dem Glückseligsein ist das Begehren nach dem, was glückselig macht, oder, mit anderen Worten, die Seele vollkommen, allseitig und für immer zu befriedigen und zu erfreuen vermag. Sofern nun Gott dasjenige ist, von dem erfüllt und durchdrungen die Seele und der Mensch glückselig ist, ist allerdings Gott für die Seele der Gegenstand eines natürlichen und naturnothwendigen Begehrens; aber die Seele kann dieses Begehren nur unter der Voraussetzung inne werden, daß sie um ihn weiß und ihn als das höchste Gut erkennt. Diese Erkenntniß muß ferner, wenn sie ein lebendiges Begehren nach Gott erregen soll, als eine lebendige Erkenntniß im Menschen vorhanden sein. Unter einer lebendigen Gotteserkenntniß ist eine solche Erkenntniß zu verstehen, welche Act des ganzen inneren Menschen ist und ihn den Gegenstand der Erkenntniß lebhaft und innig erfaßen macht. Nun ist aber Gott das abgezogenste und geistigste aller Objecte; somit wird auch der Gottesgedanke nur in einer vom Sinnlichen möglichst abgezogenen Seele als lebendige Macht sich erweisen und als solche auf das unmittelbare Lebensgefühl und auf das hiedurch bedingte Begehren wirken. Diesem durch die Macht der lebendigen Gotteserkenntniß erregten Begehren nach Gott steht aber ein anderes concretes Begehren gegenüber, welches der Seele nicht bloß eben so natürlich wie jenes nach Gott ist, sondern überdieß der in den zeitlichen Erdenleib eingesenkten Seele ungleich näher liegt, und auf einen Gegenstand sich bezieht, der ihr weit faßlicher ist und sich ungleich anschaulicher als die göttliche Wesenheit darstellt. Dieses Ob-

ject ist die Welt als der Inbegriff alles Endlichen, was die Seele zu erfreuen und zu beglücken vermag. Es bedarf einer ausgebildeten Reflexion, daß die Seele sich von der Ungenüge der Gesammtheit alles Endlichen zu einer vollkommenen, für eine unendliche Seinsdauer zureichenden Ausfüllung ihrer selbst überzeuge. Und selbst dann, wenn sie diese Ueberzeugung im Denken errungen und zur Klarheit erhoben hat, ist dieselbe bei der thatsächlichen Uebermacht der aus anschaulicher Nähe geschöpften Eindrücke über die durch das geistige Denken errungenen Anschauungen und Vorstellungen durch sich allein nicht vermögend, über die dem Menschen natürliche Weltliebe jederzeit ein siegreiches Uebergewicht zu behaupten. Die dem sterblichen Leibe eingesenkte Seele ist vom Anfange her der Welt zugekehrt, entwickelt sich im Wechselverkehre mit der Welt, und schöpft aus diesem Verkehre den Stoff ihrer geistigen Thätigkeit; es besteht ein natürliches Füreinander zwischen den sichtbaren Weltdingen und den Menschen, für den sie geschaffen sind; die Seele will im Besitze und Genuße derselben innerlich erfüllt werden. Erst das Gefühl der Unmöglichkeit, in dem wandelbaren und unzuverlässigen Besitze und Genuße der Weltdinge eine sichere, dauernde und allgenügende Befriedigung zu finden, die mannigfachen Enttäuschungen, welche der natürlichen Weltliebe der Menschen ausnahmslos bereitet sind, lenken Sinn und Gemüth des Menschen auf eine höhere und vollkommenere Wirklichkeit hin, von der wir uns aber sagen müssen, daß sie, so lange sie bloßes Object des Gedankens und der Vorstellung ist, uns nicht vollkommen zu beglücken vermag. Darum reißt sich der Mensch auch nur schwer von der zeitlich-irdischen Wirklichkeit und von seiner Liebe zu ihr los; er haftet an ihr mit allen jenen Banden, durch welche die Seele mit dem Leibe verbunden ist, und nur eine höhere, göttliche Macht kann seinem Streben und Begehren eine dauernde, unwandelbare Richtung auf jene höhere, über die zeitliche Diesseitigkeit erhabene vollkommenere Wirklichkeit geben, die in ihrer vollsten und vollkommensten Wahrheit Gott selbst ist — nicht nach dem, was er an sich, sondern was er für den in ihn hineinzunehmenden Menschen ist.

Sofern Gott selbst die vollkommenste Wirklichkeit dessen ist, was der Mensch in der Welt sucht und begehrt, coincidirt an sich

genommen das in der Menschenseele schlummernde Begehren nach Gott mit der natürlichen Weltliebe des Menschen. Normaler Weise sollte dem geistig geweckten Menschen die Schönheit und Herrlichkeit der Weltdinge eine Mahnung und Verweisung an jene ungleich größere Herrlichkeit und Schönheit des in Gott beseligten Seins sein, die im edlen und reinen Genuße des zeitlich-irdischen Weltdaseins wiederstrahlt. Gott ist die absolute Form der Weltdinge; alle Wahrheit und Schönheit der Weltdinge ist absolut in Gott aufgehoben. Wenn nun der Mensch deßungeachtet, laut dem Zeugniß der Erfahrung, natürlicher Weise vom vergänglichen Reize der irdisch-zeitlichen Weltdinge lebhafter gereizt und mächtiger angezogen wird, als von der hehren Hoheit der ewigen und unvergänglichen Dinge, und er mit dem Aufgebote aller seiner geistigen Kräfte sich des unt-geordnet vorwaltenden Zuges zur irdisch-sinnlichen Weltlichkeit zu erwehren hat, so muß man wol dafürhalten, daß ihm in seinem gegenwärtigen zeitlich-irdischen Dasein die ewigen himmlischen Dinge nicht nur ferner stehen, als sie ihm normaler Weise stehen sollten, sondern daß sein angebornes natürliches Begehren nach absoluter Befriedigung und Beglückung durch Beimischung eines trübenden Elementes corrumpirt und materialisirt worden sei. Die Möglichkeit einer Corrumpirung liegt darin begründet, daß die Seele einem sinnlichen Leibe eingesenkt ist, mittelst dessen sie mit der sichtbaren Welt verkehrt, und dieselbe auf sich wirken läßt; mit der Scheidung der Seele vom Leibe fällt auch der Reiz der sichtbaren Welt auf die Seele hinweg. Aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe allein aber ist nicht auch schon die gefährliche Uebermacht jenes Reizes erklärt, die, sofern sie gegen die Idee des wohlgeordneten Menschenwesens streitet, als ein über die sterbliche Menschengattung verhängtes Geschick genommen werden muß, dessen Ursache nur im inneren seelischen Menschen selber, in einem ursprünglichen, freigewollten Abfalle des Menschen von sich selbst und von der Idee seines Seins gesucht werden kann.

Wir nennen die urzeitliche Corrumpirung des dem Menschen angebornen Selbstbeglückungstriebes eine Materialisirung desselben, sofern ihm eine vorwiegende Richtung auf die Güter des sichtbaren Weltdaseins erblich eigen geworden ist. Er geht in dieser Richtung keineswegs auf; vielmehr ist die in seinen Regungen bei völlig nicht

verdorbenen Menschen hervortretende Zwiespältigkeit Beweis genug, daß der auch im gefallenen Menschen erhaltene natürliche Zug zum Höheren, Idealen und Göttlichen mit dem entgegengesetzten Zuge zum Irdisch-Weltlichen ringt; und dieses Ringen erscheint als ein Ringen des nach seiner Ausgeburt ringenden inneren gottzugewendeten Geistmenschen mit dem irdisch-weltlichen Menschen. Dieser Zwiespalt ist ein Zwiespalt des inneren Seelenmenschen in sich selber, der einerseits dem gottverwandten Zuge seines Wesens zu folgen, und die begehrte absolute Beglückung in wahrhafter Geistigkeit seines Lebens und Strebens zu suchen sich gemahnt fühlt, andererseits aber von der Lust und Freude eines in sich befriedigten irdisch-weltlichen Seins gelockt wird. Die vom Leibe gelöste Seele kann, dem angebornen Zuge ihres Wesens folgend, natürlicher Weise nur Gott als absolutes Object und Medium ihrer Beglückung begehren; die in den Leib gesenkte Seele fühlt sich, sofern ihr das Vermögen einer vollkommenen geistigen Sammlung in sich selber fehlt, mit kaum widerstehlicher Lust von der sichtbaren irdischen Wirklichkeit gelockt und gefesselt. Die Kraft einer solchen vollkommenen Sammlung gewinnt sie aber nur in demjenigen, in dessen Kraft sie sich zu ihren ewigen Zielen zu vollenden hat; und selbst da reicht ihr Vermögen nicht so weit, daß sie die ihrer Herrschaft relativ entfremdete sinnliche Leiblichkeit sich dienstbar macht. Sie vermag dieselbe nur moralisch zu beherrschen, aber nicht innerlich umzuwandeln, so daß sie aus einer Fessel und Hemmung in eine Schwinge der Seele sich verwandelte oder wenigstens zu einem in moralischer Hinsicht indifferenten Medium des menschlichen Geistdaseins herabgesetzt würde. Dieß soll sie aber auch gar nicht; vielmehr soll sie da und soweit sie den inneren geistigen Menschen nicht hebt und trägt, die sittliche Entschiedenheit desselben im Kampfe wider sie sollicitiren. Hiedurch wird die sittliche Güte des mit sich selbst ringenden Menschen zu etwas Würdigem, was ohne einen derartigen Kampf nicht vorhanden wäre. Zu einem solchen Kampfe ist aber der innere Seelenmensch nicht nur durch die sinnliche Leiblichkeit, sondern durch die gesammte zeitlich-irdische Wirklichkeit, in welche er mittelst der ihm anhaftenden sinnlich-irdischen Leiblichkeit gestellt ist, sollicitirt; er sieht sich als ein zur sittlichen Selbstentscheidung Berufener zwischen Gott und Welt gestellt, und soll letztere, soweit

dieselbe ihn nicht durch sich selbst auf Gott hinlenkt, verläugnen und im Kampfe überwinden lernen.

§. 56.

Das innerste Begehren des Menschen ist auf die absolute Wirklichkeit gerichtet, von welcher erfüllt zu werden, die absolute Beglückung des Menschen ausmacht. Die absolute Wirklichkeit in sich aufzunehmen ist nur die Seele fähig; denn sie muß geistig ergriffen werden, und kann nur zufolge ihrer Geistigkeit ein ungeschmälerter Besitz aller an ihr Theilhabenden werden, so daß Jeder ohne Verkürzung aller Anderen in seiner Weise das Ganze hat. Auch die in die Form der absoluten Wirklichkeit hineinzunehmende relative geschöpfliche und sichtbare Wirklichkeit kann nur in der bezeichneten geistigen Weise ungeschmälerter und ungetheilter Besitz jedes Einzelnen werden; nur in Gott kann die Seele die Gesammtheit der Dinge ungetheilt schauen und die Wahrheit, Herrlichkeit und Schönheit der Dinge in ihrer absoluten Wirklichkeit ist eben nur Gott selbst. Obschon die Seele in diesem Genusse absolutes Genügen und vollkommene Beglückung finden, und demnach des Leibes zu ihrer Beglückung nicht bedarf, gehört es doch zu ihrem Wesen, mit dem Leibe vereiniget zu sein, und nur in der Vereinigung mit ihm ist sie fähig, die im Zusammenhange des Weltganzen ihr specifisch zugewiesenen Thätigkeiten zu üben. Soweit also nicht bloß selige Ruhe in Gott, sondern vollkommenste Entfaltung der potentiell in ihr gelegenen Fähigkeiten und Thätigkeiten zu ihren letzten Zielen gehört, wird ihr Sein in ewiger Vollendung die Wiedervereinigung mit dem durch den Tod von ihr geschiedenen Leibe, und im Zusammenhange damit eine den kosmischen Dingen zugewendete Thätigkeit involviren, die jedoch nicht mehr, wie im unvollendeten zeitlichen Menschsein, durch ein relatives Bedürfen und eine relative Abhängigkeit von den Weltdingen bedingt sein, sondern in einer priesterlichen Vermittelung zwischen Gott und den Weltdingen, im Weihen, Segnen und Opfern bestehen wird. So hört also das in Gott beseligte Menschensein zwar nicht auf, ein specifisch den Weltdingen zugewendetes Sein zu sein, aber mit seinen Trieben und

Begehrungen ist es nicht mehr der Welt, sondern nur Gott zugekehrt, und in Gott sind alle seine Beziehungen zu den Weltdingen vermittelt. Der in Gott beseligte Mensch besitzt Gott und kraft Gottes Alles, was der unvollendete zeitliche Erdenmensch in den Weltdingen sucht und begehrt; demnach müssen alle Triebe und Begehrungen, welche dem menschlichen Wesen im Stande seiner zeitlichen Unvollendung eigen sind, und ihm ein Bedürfen nach Weltdingen oder eine Abhängigkeit von denselben zum Bewußtsein bringen, entweder transformirt werden, oder soweit sie einer solchen Transformation nicht fähig sind, gänzlich hinwegfallen. Dieser Wegfall ergibt sich von selber mit der Transformirung der menschlichen Leiblichkeit und mit der Einsetzung des Menschenwesens in die der Idee des vollendeten Menschenwesens entsprechenden Verhältniße. Die verklärte Leiblichkeit wird allen sinnlichen Leidenheiten und Erregungen entrückt sein, welche auf ein Gefühl der Nichtbefriedigung, auf ein nichtbefriedigtes Sehnen der Natur hindeuten; die in Gott vollendete Seele kann keine sinnlichen Reizungen erfahren, die ihr Wollen und Begehren von Gott ablenkten oder ihr ein Gefühl von Schwäche und Passivität gegenüber dem ihr eignenden Leibe zum Bewußtsein brächten. Alle Triebe und Begehrungen der sinnlichen Leiblichkeit als solcher fallen im Vollendungsstande des Menschenwesens hinweg; ja es wird überhaupt kein Begehren, soweit dieses einen Zustand der Nichterfülltheit oder Nichtbefriedigung ausdrückt, im Menschen vorhanden sein können. Gott besitzend, wird die Seele des in der Integrität seines Wesens wiederhergestellten Menschen nichts Anderes außer Gott mehr begehren, weil sie in ihm Alles besitzt; sie wird aber in ihm und durch ihn Alles erlangen und besitzen, was ihr während des Standes zeitlicher Unvollendung ein Gegenstand edler, reiner Freude oder eines menschlich-edlen Begehrens war, sie wird ihr zeitlich individuelles Sein und Dasein, Leben und Wirken in seiner reinsten und vollkommensten Wirklichkeit wiederhergestellt und den Harmonien der in Gott vollendeten Welt vollkommen eingeordnet finden. Und darin wird ihre absolute vollkommene Beglückung nach der individuellen und specifisch menschlichen Seite ihres geschöpflichen Daseins bestehen. Nicht, als ob nicht auch schon ihre rein geistige Beglückung durchaus ihrer individuellen Eigenart

angemessen wäre; aber im Gegensatze zur Wiederherstellung der concreten geistig-leiblichen Existenz des Menschen bedeutet die seelische Beglückung und Vollendung desselben in Gott die Selbstvermittelung seines Seins und Daseins im Elemente der absoluten Allgemeinheit, auf welche universale Vollendung die Reintegration und Vollendung der zeitlichen Menschenexistenz gestützt ist.

§. 57.

Dem in Gott vollendeten Menschen fällt die Welt von selber zu, ohne daß er sie begehrt; dem unvollendeten Zeitmenschen ist es natürlich sie zu begehren, und er muß sie so weit begehren, als er ihrer zur Vollendung seiner selbst bedarf. Es steht allerdings in seiner Macht, und ist für ihn nach Umständen auch Pflicht, dieses Begehren zu verläugnen; aber er kann nicht machen, daß dieses Begehren als natürliche Regung in ihm nicht vorhanden sei und vor dem Gebote seines Willens völlig verstumme. Das Begehren dieser natürlichen Regung ist auf Sein und Wohlsein des zeitlich-irdischen Menschen gerichtet, beschränkt sich aber keineswegs auf den sinnlich-leiblichen Menschen, sondern bezieht sich auf den ganzen Menschen, so weit er in der Ordnung des zeitlich-irdischen Daseins steht. Zunächst und unmittelbar begehrt er die Erhaltung seiner zeitlich-irdischen Existenz und die Abwendung jeder Gefährdung derselben; man nennt dieses Begehren den Selbsterhaltungstrieb, aus welchem sich bei fortschreitender Lebensentwickelung des seelisch-leiblichen Menschen der Selbstbehauptungstrieb herausbildet, über welchen hinaus noch der Selbstbeförderungstrieb als dritter Haupt- und Grundtrieb der zeitlichen Menschenexistenz hervortritt. Zufolge der doppelseitigen Existenz des Menschen als Individuum und Gattungswesen tritt auch jener dreifache Grundtrieb der zeitlichen Menschennatur in der doppelten Richtung auf das individuelle und generische Sein des Menschen hervor. Der generische Selbsterhaltungstrieb kündet sich, wenn schon nicht ausschließlich, doch specifisch unter der Form der Geschlechtsliebe, so wie weiter der Verwandtenliebe an, deren mannigfache Beziehungen aus dem natürlichen Geschlechtsverkehre herauswachsen, und den generischen Selbstbehauptungstrieb und Selbstförderungstrieb als ein gemeinsames Zusammenstehen und Füreinanderstehen aller Glieder einer natürlichen Genossenschaft im

Interesse Aller und jedes Einzelnen aus Allen, so wie als ein aus gleichen Intentionen hervorgegangenes solidarisches Bemühen Aller um die Förderung des gemeinsamen Interesses hervortreten machen.

Nach und über jenen Grundtrieben, die im Menschen der Natur als solcher eigen sind, treten drei besondere Grundtriebe hervor, welche specifisch der Person als solcher angehören: das Begehren nach Freiheit, nach Ehre, nach Besitz. Der Freiheitstrieb bedeutet das Begehren nach dem ungehemmten und unbeirrten Gebrauche aller anerschaffenen Kräfte der menschlichen Persönlichkeit; der Ehrtrieb bedeutet das angeborne Verlangen der Persönlichkeit, daß sie als das, was sie ihrer Idee nach oder in der Wirklichkeit ist, gelte. Der Besitz ist Gegenstand eines angebornen Begehrens als nothwendige Ergänzung der Wirkungsfähigkeit der Person, die außer ihren Kräften auch Werkzeuge ihres Schaffens und Wirkens nöthig hat.

Die aufgezählten Triaden von angebornen Grundtrieben und Grundbegehrungen des Menschenwesens weisen lauter selbstische Triebe der Menschennatur vor, und beziehen sich auf die reellen Interessen der menschlichen Subsistenz; nebstdem liegt aber im Wesen der menschlichen Natur auch ein unaustilgbarer ahnungsvoller Zug nach etwas Höherem über ihm, und mit dem eingeschaffenen Sinne für das Wahre, Schöne, Gute, Heilige auch ein angebornes Begehren darnach, welches freilich geweckt werden muß, aber dort, wo es geweckt worden ist, wenigstens bei unbefangener Stimmung mit aller Macht sich äußert, so zwar, daß die Befriedigung dieses Begehrens als die absolute Bedingung und nothwendige Grundlage einer ächten und dauernden Beglückung des Menschen empfunden wird.

Vergleichen wir die vorgeführten drei Reihen und Classen von Grundtrieben untereinander, so fällt sofort der Stufenunterschied derselben in die Augen. Die Triebe der ersten Reihe beziehen sich auf die allgemeinsten Modalitäten und Bedingungen der Subsistenz als solcher, und sind dem Menschen mit allem Lebendigen, das eines Begehrens fähig ist, gemein. Die Triebe und Begehrungen der zweiten Reihe beziehen sich auf die specifischen Güter des menschlichen Seins und Wohlseins; die Triebe der dritten Reihe gehen auf dasjenige, worin das menschliche Sein und Wohlsein mit allen seinen specifischen Gütern zuhöchst und absolut besteht, begründet und enthalten ist.

§. 58.

Um eine vollständige Aufzählung und ein richtiges Verständniß der natürlichen Triebe des Menschen zu gewinnen, hat man dieselben nicht bloß mit Rücksicht auf die natürlichen Objecte des Begehrens sondern auch mit Rücksicht auf die Regionen des menschlichen Wesens, in welchen sie locirt sind, zu bestimmen. In dieser Hinsicht hat man die Stufenfolge von unten aufwärts verfolgend, zwischen sinnlichen und seelischen Trieben zu unterscheiden; letztere zerfallen abermals in Triebe des Herzens und des Geistes. Die sinnlichen Triebe sind auf Erhaltung und Erfreuung der sinnlichen Natur des Menschen, auf Sein und Wohlsein des Leibes gerichtet, und kündigen sich allgemein unter der Form des Lustbegehrens an, dessen specifische Objecte die Stillung des Nahrungsbedürfnisses und die Befriedigung der sinnlichen Geschlechtslust sind. Das Vorhandensein dieses letzteren Begehrens in der menschlichen Natur läßt sich nicht läugnen; es tritt aber bei normaler Entwickelung des menschlichen Wesens und bei sorgfältiger sittlicher Ueberwachung und Leitung der erziehungsbedürftigen menschlichen Natur verhältnißmäßig spät, erst mit dem Beginnen der leiblichen Reife hervor, und wird sich auch da nicht ungestüm hervordrängen, wenn sinnliche Reizungen ferne gehalten werden oder durch Eindrücke edler Art die Geschlechtsliebe als ein edles Begehren seelischer Art wachgerufen wird. Die von einem solchen edleren und reineren Begehren isolirten Regungen der sinnlichen Geschlechtslust sind ihrer Natur nach etwas Rohes, und constatiren eine der Idee des Menschenwesens widerstreitende Dissonanz zwischen „Geist“ und „Fleisch“ im Menschen, und eine Tendenz der aus ihren richtigen Verhältnissen herausgerückten und zufolge ihrer relativen Emancipation von der haltenden seelischen Macht materialisirten Leiblichkeit zum Preisgeben des individuellen eigenen Seins im lustvollen Aufgehen im allgemeinen Naturdasein. Daraus folgt, daß der sinnliche Geschlechtstrieb im ursprünglichen wohlgeordneten Menschenwesen nicht vorhanden war, und der erste Mensch nicht durch die sündige Geschlechtslust gefallen sein kann; das Vorhandensein derselben ist vielmehr eine Folge des Falles[1]), die durch die

[1]) Der emancipirte sinnliche Zeugungstrieb macht den Menschen zum un-

ununterbrochene sittliche Selbstdisciplin des christlich gesitteten Menschen wieder aufgehoben werden soll.

Die dem menschlichen Herzen eingebornen specifischen Grundtriebe sind der Ehrtrieb und der sympathische Trieb in seinen mannigfachen, durch die concreten Verhältnisse des menschlichen Daseins bestimmten Modificationen und Gestaltungen. Das Begehren des menschlichen Geistes ist auf das Wahre und Gute als solches gerichtet, im Wahrsein und Gutsein erkennt er das eigentliche Element seines Lebens und Bestehens, in der Wahrheit und Güte, will er zum ewigen Sein in Gott sich vollenden. Gott selbst ist ihm das Ursein und der Urquell aller Wahrheit und Güte, und zugleich auch die ewige Urschönheit, an welcher dereinst die zum ewigen Sein vollendete Seele sich ewig laben soll, und durch welche alles Andere, was ein edles Gefallen und Begehren des Menschen weckt, den Glanz keuscher reiner Schönheit an sich hat.

Das Begehren nach dem Schönen ist ein seelisches Begehren des Menschen in seiner Ganzheit als geistig-sinnliches Wesen, geradeso wie die Regungen des unmittelbaren Lebenstriebes, oder des Bestrebens um Erhaltung und Förderung des menschlichen Seins und Lebens; ja der Genuß des Schönen stellt sich als höchstes Drittes über die Behauptung und Förderung des Seins als Abschluß und Vollendung der glücklichen und erfolgreichen Förderung der Interessen des eigenen Selbst, als der Glanz und Schimmer, der das erworbene Gute in den verklärenden Schein eines selig befriedeten Daseins hüllt. Schönheit des Daseins ist Vollendung desselben; das Wesen der Schönheit ist Form und Bildung, specifischer Ausdruck des Gedankens und Gefühles im bewältigten und durchgeisteten Stoffe, adäquate Darstellung der Idee im Wirklichen, vollkommene Hineinbildung des Wirklichen in die specifische Idee seines

freiwilligen Organ des Selbsterhaltungstriebes der Menschengattung, und lähmt somit den eben zumeist an ihm sich offenbarenden Egoismus der Sünde, der als solcher gegen das Interesse der Gattung sich völlig indifferent verhält. Er verurtheilt den Menschen zum Dienen in der niedersten Sphäre menschheitlicher Interessen, über welche er am allerfreiesten sollte gebieten können; dermalen besteht die wahre und vollkommene Freiheit nur in der vollkommenen Abwendung von den Verrichtungen im Bereiche jener untersten rein animalischen Sphäre.

Seins und Wesens. Dieses allgemeine Wesen des Schönen diversificirt sich aber nach dem doppelten Ausdrucke desselben im zeitlich-irdischen Dasein und in der vollendeten überzeitlichen, überirdischen Wirklichkeit. Die Schönheit ersterer Art ist mit irdischen Sinnen faßbar, letztere will auch da, wo sie sinnlich vernehmbar sich darstellt, mit den Sinnen des Geistes und des gotterklärten Herzens und Gemüthes gefaßt sein. Die zeitlich-irdische Schönheit, die unmittelbar den Sinnen gefällt, hat ihren vollendeten lebendig-plastischen Ausdruck im schöngeformten Weibe aus vergänglichen Erdstoff, welches deßhalb der natürliche Gegenstand des intensivsten, auf zeitlich-irdische Glückseligkeit gerichteten Begehrens ist (für denjenigen nämlich, der das Weib sieht und zu sehen sucht). Der absolute Ausdruck und die absolute Wirklichkeit der überirdischen ewigen Schönheit ist Gott, die urewige, urhafte, nie veraltende und ewig neue Schönheit, in deren Glanze alles Himmlische sich sonnt und zufolge dessen unvergänglich schön und herrlich ist. Eine Ahnung dieser unvergänglichen himmlischen Schönheiten liegt wol von Natur aus in der menschlichen Seele, die zufolge ihrer Geistigkeit den himmlischen Wesenheiten verwandt und „himmlischen" Ursprunges ist; da sie aber im zeitlich-irdischen Menschendasein durch Vermittelung der Sinnenwelt zum selbstthätigen Leben erwacht, so tritt das vergängliche, irdische Schöne zuerst in den Kreis ihrer Anschauungen und wird Gegenstand ihres Gefallens, ehe sie sich auf die ihr eingeborne Ahnung des himmlisch Schönen tiefer besonnen hat. Soll ja doch eben der Anblick des vergänglichen irdischen Schönen in ihr die Ahnung des unvergänglichen himmlisch Schönen wecken, und den eingebornen Zug der Seele nach demselben in ein lebendiges Begehren nach demselben umsetzen. Thatsächlich erweist sich aber, dem Zeugniß der Erfahrung zufolge, der entgegengesetzte Zug zum weltlich Schönen und irdisch Herrlichen mächtiger, und der Mensch bringt es, soweit er seiner Natürlichkeit überlassen bleibt, nicht weiter, als daß er sich schmerzlich von dem Widerstreite zweier einander entgegengesetzter Begehrungen innerlich getheilt und zerrissen fühlt. Erst in dem Grade, als die irdische Lebenslust abnimmt, und sein inneres Seelenleben mit höherem geistigem Inhalte sich erfüllt, vermag der obere Zug zur Prävalenz zu gelangen, aber nicht vollkom-

men, da sein Objekt in seiner eigensten Wesenheit kein Objekt irdisch-zeitlicher Anschauung ist. Allerdings bietet ein edles und ausgebildetes Culturleben in den ethisirten Formen und Ausdrücken des sinnlich Schönen mannigfaltige Abbilder und Aehnlichkeiten des ewigen unvergänglich Schönen, in welchen sich der zeitliche Erdenmensch das Object seiner eingebornen Ahnung seinen zeitlich-irdischen Daseinsverhältnissen gemäß zu vergegenwärtigen sucht; die unwandelbare treue Liebe zu dem Urbild aber kann nicht durch diese, bei aller relativen Unvollkommenheit doch immer nur schwachen und vergänglichen Abbilder und Aehnlichkeiten, sondern nur durch eine geheimnißvolle Influenz des Urschönen und ewig Schönen selber geweckt und lebendig erhalten werden.

§. 59.

Die Grundtheilung der Triebe ist jene in den Selbsterhaltungs- und Selbstbeförderungstrieb der menschlichen Natur, und zwar mit gleichwesentlicher Rücksicht auf das individuelle und generische Sein des zeitlich-irdischen Menschen. Diese Grundtheilung auf die dreifach abgestufte Sphäre des geistigen, psychischen, physischen Lebens des Menschen angewendet ergibt sich folgendes Schema der im Einzelnen specificirten Grundtriebe der menschlichen Natur:

A. Selbsterhaltungstrieb.

des Individuums:		der Gattung:
physischer Selbsterhaltungstr.:	Lebenstrieb	Zeugungstrieb
psychischer „ „	Selbstbehauptungstrieb	Geselligkeitstrieb
geistiger „ „	Gewissenstrieb	angebornes Rechtsgefühl (suum cuique).

B. Selbstbeförderungstrieb.

scheidet sich gleichfalls in einen individuellen d. i. auf das Wohlsein der eigenen Individualität — und in einen generischen, d. i. auf das Wohlsein der Anderen gerichteten Grundtrieb. Da aber das Wohlsein auf doppeltem Wege, in Thätigkeit nämlich und im Genuß gesucht wird, so diversiciren sich die unter den Selbstbeförderungstrieb, zu subsumirenden besonderen Triebe nicht bloß in Bezug auf die genannten drei Lebenssphären, sondern auch in Bezug auf

den doppelten Modus der Selbstbeglückung, sofern diese sowohl im Thätigsein, wie im ruhigen Genuße gesucht wird.

Der individuelle Selbstbeförderungstrieb nach seiner aktiven Seite ist in allen drei Sphären der menschlichen Wesenheit auf Freiheit, Bewegung und Erwerb, nach seiner passiven Seite auf die den drei Sphären entsprechenden Genüsse gerichtet. Daraus ergibt sich für den Selbstbeförderungstrieb folgende Specification:

a) nach seiner thätigen Seite:

1. leiblicher — psychischer — geistiger Freiheitstrieb
2. leiblicher — psychischer — geistiger Bewegungstrieb
3. materieller — psychischer — geistiger Erwerbstrieb.

b) nach seiner passiven Seite:

1. leiblicher Genußtrieb: Genüsse der Sinne
2. seelischer Genußtrieb { Gefallenstrieb, Ehrtrieb, Herrschtrieb [1])
3. geistiger Genußtrieb: angeborenes Gefallen und Begehren nach dem Wahren, Guten, Schönen.

Der generische d. i. auf Förderung der Gattung gerichtete Selbstbeförderungstrieb stellt sich gleichfalls unter den beiden gegensätzlichen Formen eines passiven und activen Verhaltens dar. Nach seiner passiven Seite erscheint er als Hingebung in allen Formen sympathischer Gefühle, entsprechend den mannigfaltigen, im Wesen der menschlichen Gemeinschaft begründeten sympathischen Beziehungen: Geschlechts- und Gattenliebe, elterliche und kindliche Liebe nebst allen anderen Arten verwandtschaftlicher Liebe, Freundesliebe, Anhänglichkeit, Treue, angeborner Zug des Wohlwollens und Interesses für Seinesgleichen u. s. w. Nach seiner activen Seite gibt sich der generische Selbstbeförderungstrieb kund als natürlicher Trieb und Drang zur Hilfeleistung, zum Zusammenstehen mit Anderen für gemeinsame Interessen, zum rüstigen und beherzten Einstehen für Andere in Gefahr und Noth derselben.

[1]) Lust am Herrschen ist eine passio animae, also etwas Passives und somit von der Energie des Herrschens, die ein Act des wollenden und strebenden Gemüthes ist, wohl zu unterscheiden.

Wir sehen in den letzterwähnten Aeußerungen der sympathischen Triebe ein entschiedenes Hinausgreifen über das Interesse einer unmittelbaren selbstischen Befriedigung, die jedenfalls beim Gewährenlassen solcher Triebe nicht mehr eine Befriedigung des zeitlich-irdischen Menschen als solchen sein kann, da dieser, statt Gewinn für sich zu ernten, zu Opfern, nach Umständen zu den größten und schwersten, die der zeitliche Erdenmensch zu bringen fähig ist, sich entschließen muß. Wenn nun der Mensch in solchen Opfern wirklich eine selbstige Befriedigung, und zwar höchster Art, sucht, und wenn ferner in der Leistung solcher Opfer die Energie der menschlichen Selbstmacht in ihrer höchsten Steigerung und Anspannung sich kundthut, so muß das wahre eigentliche Selbst des Menschen etwas über die zeitlich-irdische Erscheinung des Menschen Erhabenes sein — es ist eben jener höhere, geistige Mensch in uns, der, wo sein Beruf und Interesse mit dem Interesse und Begehren des zeitlich-irdischen Menschen in uns d. i. des in's zeitlich-irdische Dasein versenkten Menschen streitet, diesen zu überwinden und zu verläugnen hat, wie dieß durch den geistigen Selbsterhaltungstrieb des Menschen, das Gewissen, geboten wird. Die Functionen dieses höheren inneren Menschen in uns beschränken sich indeß nicht auf die Wahrung der Interessen des inneren geistigen Menschen im Kampfe wider den irdisch-sinnlichen Menschen; diese moralische Selbsterhaltung des inneren Seelenmenschen ist vielmehr selbst wieder nur die Vorbedingung und Grundlage einer Leistung höherer Art, auf welche der höchste und edelste Trieb, der im Menschen schlummert, gerichtet ist — und dieser Trieb ist der Vollkommenheitstrieb, der so gewiß als ein besonderer Grundtrieb im Menschen vorhanden ist, als dieser nach Gott geschaffen ist und Gott zum Urbild hat. So haben wir denn neben dem Selbsterhaltungs- und Selbstbeförderungstriebe der menschlichen Natur, sofern letzterer specifisch die Selbstbeglückung des Menschen anstrebt, als dritten specifischen Grundtrieb

C. den Vollkommenheitstrieb

der menschlichen Natur hervorzuheben, der, sofern er doch nur die Vervollkommnung und Vollendung des menschlichen Seins (an sich und allen Anderen) zum Ziele haben kann, als Selbstvervoll-

kommnungstrieb der Menschennatur zu bezeichnen ist. Er unterscheidet sich vom Gewissenstriebe dadurch, daß er nicht bloß gleich diesem die Erhaltung der sittlichen Integrität, die er eigentlich als selbstverständlich voraussetzt, sondern die Vollendung des unversehrt zu bewahrenden menschlichen Seins, nicht bloß des sittlichen sondern des menschlichen Gesammtseins, soweit dieß Gegenstand selbstthätiger menschlicher Pflege und Sorge sein kann, anstrebt, wobei natürlich nicht bloß die ewige geistige Vollendung des Menschen, sondern auch der höchste unerreichbare Vollkommenheitsgrad der zeitlich irdischen Seinszustände und Daseinsverhältnisse des Menschen in's Auge gefaßt wird. Es handelt sich mit einem Worte im Begehren dieses Triebes um die Verwirklichung der gottgedachten Menschheitsidee, wie sie ewig dem göttlichen Denken präsent ist, und durch die Energie des menschlichen Selbstthuns aus den unvollkommenen zeitlich-irdischen Daseinszuständen der Menschheit als lebendige Wirklichkeit hervorgehen soll.

§. 60.

Der Vollkommenheitstrieb ist der höchste und vornehmste unter den der Menschennatur eingeschaffenen Grundtrieben, somit auch das immanente Ziel desselben das höchste und absolute Ziel der dem Menschen eingeschaffenen Triebe und Begehrungen. Das vom Vollkommenheitstriebe angestrebte Ziel ist im Gegensatze zu den vom Selbsterhaltungs- und Selbstbeförderungstriebe angestrebten subjectiven Zielen ein objectives d. i. vom menschlichen Wünschen und Begehren unabhängig geltendes Ziel, mit welchem sich demnach die besonderen Begehrungen der beiden anderen Grundtriebe zurechtzusetzen haben, weil sie, obschon an sich natürlich und berechtiget, doch nur innerhalb der durch die Vollkommenheitsidee gezogenen Gränzen das wahrhaft Naturgemäße und Menschenwürdige anstreben. Allerdings trägt jeder der beiden subjectivistischen Grundtriebe, der Selbsterhaltungs- und Selbstförderungstrieb, sein regelndes Maaß in sich selber, sofern er nicht nur auf die Interessen des Individuums, sondern als generischer Trieb auch auf jene der Gattung gerichtet ist — sofern er weiter neben den sinnlichen Begehrungen auch rein

seelische und geistige Begehrungen in sich schließt. Dieß beweist aber nur, daß auch in diesen ihrer Natur nach subjectivistischen Trieben eine objective Macht, nämlich jene der organisatorischen Idee durchbricht, während umgekehrt dem Vollkommenheitstriebe die Tendenz immanent ist, das objectiv und im Namen der Idee Gesollte in ein subjectiv Gewolltes umzusetzen. Damit rechtfertiget sich die Bezeichnung des Vollkommenheitstriebes als Selbstvervollkommnungstriebes, wie denn überhaupt der immanente Zweck dieses Triebes kein anderer ist, als die Gewinnung und Herausseßung des wahrhaften menschlichen Selbst aus dem zeitlichen Entwickelungsprozesse des menschlichen Daseins und Lebens.

Alle Triebe des menschlichen Wesens verfolgen eine selbstische Tendenz; die immanenten Ziele derselben sind Sein, Wohlsein und Vollkommensein des menschlichen Selbst, jedoch nicht bloß des eigenen, sondern auch jedes anderen dem menschlichen Gattungsverbande angehörigen Selbst, sofern und soweit dasselbe Gegenstand fremder Obsorge und activer Theilnahme ist. Der Unterschied ist nur dieser, daß dasjenige, was durch den Selbsterhaltungs- und Selbstbeförderungstrieb aus rein natürlichem Antriebe und im Interesse des persönlichen Selbst begehrt wird, vom Vollkommenheitstriebe allerdings auch aus persönlichem Interesse, aber im Namen der Idee und im Interesse der rechten Ordnung verlangt und angestrebt wird, so zwar, daß sich das persönliche Interesse unmittelbar mit jenem der rechten Ordnung identificirt, was nur dadurch möglich ist, daß sich das persönliche Interesse im Lichte der Idee mit sich und mit den Geseßen der rechten Ordnung vermittelt. Dadurch wird das dem Menschen angeborne unveräußerliche selbstische Begehren über sich selbst emporgehoben und zur Dignität eines menschlich edlen Begehrens erhoben; die im Lichte des ideellen Denkens vollzogene Selbstvermittelung des natürlichen menschlichen Begehrens ist die im Namen der Menschenwürde geforderte nothwendige Ethisirung desselben, in deren Ermangelung es auf den Standpunkt eines rohen unerleuchteten Naturalismus herabsinkt und in ein zuchtloses blindes Sichgehenlassen der niederen und gemeinen selbstischen Triebe entartet. Es ist kein Zweifel, daß im Menschen, wie er dermalen thatsächlich beschaffen ist, eine natürliche Inclination dazu vorhanden ist, das individuelle selbstische

Begehren auf Kosten der edlen sympathischen Triebe gelten zu lassen, und den niederen sinnlicheren Trieben auf Kosten der ihm angebornen höheren geistigeren Antriebe nachzugeben; das Unwürdige eines solchen Verhaltens kann ihm nur in so weit, als ihm die Idee eines vollkommenen Menschen zum Bewußtsein gebracht wird, zum Bewußtsein kommen, womit aber freilich noch nicht das Uebergewicht der höheren und edleren Triebe über die niederen und minder edlen sicher gestellt ist. Das wirksame und werkthätige Ueberwiegen der angebornen höheren und edleren Begehrungen des Menschenwesens ist durch die lebendige willenskräftige Freude am Guten und Vollkommenen bedingt, welche durch die Erkenntniß des Vollkommenen wol vorbereitet, und wo sie bereits vorhanden ist, genährt und lebendig erhalten werden kann, aber ihren wahren Lebensgrund nur im lebendigen Quell alles Guten, in Gott selber haben kann. So ist die Ausgeburt des wahrhaften, edlen, ewigen Selbst des Menschen an das Walten einer höheren, supranaturalen Influenz geknüpft, kraft welcher das weltlich-irdische Begehren des Menschen über sich selbst erhoben, und auf sein wahres, absolutes Ziel, auf die wahrhaftigste Wirklichkeit alles Begehrten und Begehrenswürdigen in Gott hingelenkt wird. Denn die irdisch-weltlichen Begehrungen des Menschen sollen, soweit sie nicht Begehrungen der entarteten und deteriorirten Natur, sondern edel und menschenwürdig sind, nicht erstickt, sondern veredelt und geklärt werden, und ihnen statt des von der rohen unerleuchteten Natürlichkeit begehrten Objectes das dem ethisirten Sinne entsprechende Gut gezeigt werden, welches urhaft Gott selbst, in secundärer Weise das in die Weihe göttlicher Klärung getauchte natürliche Object ist. Wie nun urhaft Gott selbst jedes der vom natürlichen Sinne des Menschen begehrten Lebensgüter ist, und jene Güter das, was sie den Menschen sind und sein können, nur in secundärer Weise und soweit sie an der Vollkommenheit des göttlichen Seins theilhaben, sind und sein können, so fordert auch die rechte Ordnung des Begehrens, daß primär und absolut Gott als die absolute Wirklichkeit jener Güter begehrt werde, und nur unter Voraussetzung eines solchen auf Gott gerichteten Begehrens ist das Begehren nach ihnen erfüllbar. Denn sie haben ihren wahrhaften Bestand in Gott, und es ist unmöglich,

sich ihren bleibenden und vollkommenen Besitz zu sichern, wenn nicht nach demjenigen gestrebt wird, worin sie ihren absoluten Bestand haben. Nach ihrer zeitlich-irdischen Wirklichkeit bestehen sie relativ außer Gott, und sind daher auch nur unvollkommen das, was sie ihrer Idee nach oder in Gott sind; erst in einer zukünftigen von Gottes verklärender Macht durchdrungenen Wirklichkeit werden sie ganz das sein, was sie ihrer Idee nach sind, aber dann auch nur von Jenen besessen werden können, die selber in Gott ganz licht und klar geworden sind. Der absolute Mittler dieses unvergänglichen vollkommenen Besitzes ist und bleibt aber Gott als derjenige, in dessen Kraft jene Güter bestehen und das Sein des Menschen Bestand hat; die Idee eines absoluten Mittlers bringt es mit sich, daß Alles außer ihm nur in ihm erlangt und besessen werden kann, und daher auch das Lebenscentrum des Erlangenden und Besitzenden schlechthin gegen ihn gravitiren, das menschliche Wesen mit allen seinen Instincten und Neigungen schlechthin zu ihm hingezogen sein, mit allen seinen Wurzeln und Fäden schlechthin an ihm hängen muß. Die unbedingte Hingebung an Gott ist die absolute Bedingung des Erfülltwerdens von Gott, und der hiedurch bedingten Erlangung und des Genußes der Güter des ewigen Seins. Die Güter des ewigen Seins sind keine anderen, als die einer höchsten Vergeistigung und Veredlung fähigen realen und idealen Lebensgüter des zeitlich-irdischen Daseins, die eben erst kraft dieser Vergeistigung und Klärung ganz und wahrhaft Eigenthum der nach ihnen begehrenden Seele werden können: Freiheit, Ehre, geistiger Besitz der geschaffenen Dinge und vollkommene Macht über dieselben in Gottes Macht und Kraft. Das absolute Mittel des vollkommenen Theilhabens an diesen Gütern ist in seiner objectiven Wirklichkeit Gott selber, subjectiv die vollkommene Verähnlichung des nach ihnen Begehrenden mit Gott, welche in der vollkommenen Durchgeistung des Menschenwesens durch Gott besteht. Gott heißt das absolute Mittel des Besitzes und Genußes jener Güter, weil die von ihm ausgehende Kraft der Läuterung, Klärung und Vollendung sowol die nach denselben Begehrenden für die Erlangung jenes Besitzes und Genußes befähigen, als auch die begehrten Güter zu Objecten eines absoluten und vollkommenen Besitzes zubereiten muß. Im höchsten und absoluten Sinne

ist Gott selbst das in jenen Gütern gesuchte Object, die Freude und Glorie der Vollendeten; und nur weil er in seinem absoluten Ansichsein auch von der in ihm vollendeten Creatur nicht umfaßt werden kann, bietet er sich ihr in den ihrer Fassungskraft appropriirten Gütern als Object des Besitzes und Genußes dar. Der lebendige Quell ihrer Freude an dem ihr appropriirten Gute aber ist er selbst in seiner eigensten Wesenheit; und er ist dieß kraft seiner Einwohnung in dem beseligten Subjecte, welches in Gott über sich selbst erhoben und in den Quell des absoluten Lebens getaucht auch wol ohne die geschöpflichen Güter vollkommen beglückt und befriedet, weil in Gott vollkommen geborgen ist, aber der Idee seines Wesens gemäß in Gott zugleich auch die Kraft zur vollkommenen Aneignung und Beherrschung dessen, was ihm seinem Wesen gemäß zukommt, erlangen soll. Der Mensch ist seiner Idee nach ein im Reiche der Sichtbarkeit stehendes geistiges Weltwesen, dessen specifische Bestimmung die geschöpfliche Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit und Herrlichkeit im sichtbaren Weltdasein ist; eine Repräsentation solcher Art setzt aber eine in ihrer Art vollkommene Herrschaft über die das menschliche Weltdasein tragenden geschöpflichen Kräfte und Bedingungen voraus, wie sie eben nur im überzeitlichen Vollendungsstande des Menschen als geistig-leiblichen Menschen gegeben ist. Nur als sichtbares Wesen kann der Mensch die göttliche Vollkommenheit und Herrlichkeit sichtbar repräsentiren; demnach sind seine Beziehungen zur sichtbaren Welt, und nicht bloß zu dieser, sondern zur Gesammtschöpfung, in deren Bereich ihm als Schlußglied der Schöpfung die specifische geschöpfliche Repräsentation der göttlichen Machtherrlichkeit zufällt, wesentliche und somit unvergängliche Beziehungen, die auch in das überzeitliche unvergängliche Sein des Menschen aufgenommen sein müssen. Darum müssen trotzdem, daß Gott das absolute Object der ewigen Beglückung des Menschen ist, alle wesentlichen geschöpflichen Güter des menschlich-irdischen Zeitdaseins in's überzeitliche ewige Dasein des Menschen aufgenommen sein; es besteht ein wechselseitiges Füreinander zwischen dem Menschen und ihnen, das im vollendeten Sein des Menschen nicht untergehen sondern absolut vermittelt werden soll.

§. 61.

Das absolute immanente Ziel der menschlichen Strebethätigkeit ist die absolute vollkommene Selbstbefriedung des menschlichen Wesens, welche durch die absolute Selbsterfüllung desselben bedingt ist, und sachlich mit der absoluten Selbstvollendung des Menschen zusammenfällt. Die absolute Selbsterfüllung ist durch das vollkommene Eingehen des absoluten Objectes in das begehrende Subject bedingt; sofern dieses hiedurch zum unvergänglichen seligen Sein erhoben wird, ist die absolute Selbsterfüllung oder Selbsterfüllung mit absolutem Seinsinhalte (das ewige Leben) die vollkommene Erfüllung des menschlichen Grundtriebes der Selbsterhaltung. Die entsprechenden Beziehungen der absoluten Selbstvollendung zum Vollkommenheitstriebe, und der absoluten Selbstbefriedung zum Selbstförderungstriebe springen von selbst in die Augen. So wären hiemit die absoluten immanenten Ziele der drei Grundtriebe der menschlichen Natur aufgewiesen; eben so ist bereits gezeigt, daß diese nur unter fortgesetzter supranaturaler Influenz und Intervention Gottes zu erringen seien; dieß gilt eben so wol vom menschlichen Einzelleben, wie vom Gesammtleben der Menschheit. Gott ist der absolute Urquell alles Seins und Lebens. Ohne Nährung und Erfrischung aus diesem Quell würde die Fortdauer des seiner Idee nach unvergänglichen Menschenwesens einem ewigen Hinsterben gleichen, solcher Art, wie man sich das jenseitige Loos der zu einem unseligen Sein vollendeten Menschen zu denken hat; alles Streben nach einem vollkommenen und glückseligen Sein müßte als ein excentrisches Streben, als das Streben eines aus seinem rechten Orte herausgerückten Lebens in seinen Erfolgen in sein directes Gegentheil umschlagen, und in Elend und Verkommenheit enden. Es ist absolute Aufgabe des Menschen, sich und sein gesammtes Sein, Haben und Können in Gott zu fassen; diese Selbstfassung des Menschenwesens in Gott ist die absolute Bedingung seiner Selbstvollendung und Selbstbefriedung. Damit aber der Mensch in Gott oder im Höchsten sich fassen könne, muß dieses Höchste in den Menschen eingehen; die lebendige Gegenwart Gottes im Menschheitsleben ist die absolute Bedingung der vollkommenen Verwirklichung und Ausgeburt der in

der Organisation des menschlichen Wesens ausgedrückten Menschheitsidee.

Die Realisirung der Menschheitsidee involvirt zufolge des Umstandes, daß der Mensch wesentlich als Gattungswesen existirt, die Verwirklichung derselben in einer geschlossenen Vielheit von Menschenindividuen, die ein organisch gegliedertes und in einander gefügtes Ganzes bilden. Sofern nun im collectiven Ganzen der Menschengattung sich derselbe Begriff vom Menschen ausdrückt, der in jedem einzelnen Menschenindivid ausgedrückt ist, muß sich im Organismus des Gattungsverbandes der Organismus des menschlichen Einzelwesens abdrücken, und die wesentlichen Verhältnisse des Letzteren müssen sich auch im Organismus der Gesammtheit darstellen und reflectiren — der Organismus des menschlichen Gesammtdaseins wird, mit anderen Worten, nach Analogie des individuellen Menschenorganismus gestaltet und gegliedert sein. Dieselben Abstufungen, Gegensätze und Wechselbezüge also, welche im individuellen Menschenorganismus statthaben, werden auch im menschlichen Gesellschaftsorganismus wiederkehren, und da sie zum Wesen des menschlichen Seins gehören, im ewig vollendeten Sein der Menschheit aufgehoben sein. Das ewig vollendete Sein der Menschheit muß sich in allen Arten und Abstufungen des concreten Menschheitsdaseins darstellen, und erst der Gesammtcomplex aller individuell-concreten Vollendungsweisen gibt das lebendige concrete Bild der Menschheitsvollendung und den concret-lebendigen Ausdruck der vollkommen realisirten Menschheitsidee. Umgekehrt muß die Vollendung des Ganzen sich im Vollendungsstande jedes Einzelnen wiederspiegeln, und jeder Einzelne die Seligkeit aller Anderen auf individuelle Weise appercipiren und mitfühlen; die Vollkommenheiten aller mit ihm Vollendeten müssen in sein individuelles Vollendungsleben hineinstrahlen, und so wird das Leben aller Vollendeten freudig ineinander fließen.

Der absolute immanente Zweck der menschheitlichen Lebensentwickelung ist die Verwirklichung und Ausgeburt der in der Grundorganisation des Menschenwesens ausgedrückten und grundgelegten Menschheitsidee. Die Menschheitsidee stellt sich wesentlich in einem geschloßenen Complexe von Individuem dar, in deren jedem sie auf besondere Art sich verwirklichen soll. Demnach endet die vollkommene

Entwickelung und Ausgeburt der allgemeinen Menschheitsidee in die vollkommene Ausgeburt aller persönlichen Selbstheiten, deren geschlossener Complex die menschliche Seinsordnung ausmacht — die vollkommene Ausgeburt der persönlichen Selbstheit ist der Terminus oder Endpunct der geistig-sittlichen Menschheitsentwickelung, durch welche die in der vorsittlichen Organisation der menschlichen Natur grundgelegte Ordnung des vollendeten und in Gott zu vollendenden Menschheitsdaseins actuirt werden soll. Die vollendete Ausgeburt der Menschheitsidee ist, soweit sie vom menschlichen Zuthun und Selbstthun abhängig ist, durch den ethischen Entwickelungsproceß der Menschheit bedingt, dieser aber auf den freien Selbstwillen des Menschen gestellt, welcher das lebendige Agens und Vehikel der sittlichen Weltentwickelung ist und die Actuirung der von Gott vorausbestimmten und in der ganzen Welteinrichtung grundgelegten Ordnung des vollendeten Menschendaseins zu vermitteln hat. Der freie Selbstwille haftet am natürlichen Sein des Menschen, und kann sich von demselben nicht losreißen, ohne sich in Unnatur zu verkehren; wol aber kann und soll er sich in Kraft jenes Höheren, der ihn und das gesammte menschliche Sein hält und trägt, über die gegebene Unmittelbarkeit des natürlichen Seins des Menschen erheben, und dieses in ihm über sich selbst in die Region des ethischen, wahrhaft menschlichen und einzig menschenwürdigen Daseins erhoben werden. Einzig in Folge dieser Erhebung des freien Selbstwillens über die gegebene Unmittelbarkeit des natürlichen menschlichen Seins gelingt es dem Menschen, zunächst die geistig-sittliche Herrschaft über die sein zeitlich-irdisches Dasein tragenden geschöpflichen Bedingungen und Verhältnisse zu erringen, und damit die Einrückung in die ganze und volle Selbstherrlichkeit des menschlichen Daseins vorzubereiten. Die Einrückung in diesen Stand der Selbstherrlichkeit ist ein Act Gottes des Vollenders der Dinge, und dem Menschen kommt hierin, wie in allen der letzten Vollendung vorausgehenden Acten der göttlichen Weltleitung einzig zu, die Wege zu bereiten, und den Manifestationen seiner Macht und Herrlichkeit als vorbereitendes und mitwirkendes Werkzeug zu dienen. Diese Manifestationen sind aber, soweit sie einen von der Selbstdarstellung Gottes in der Menschenwelt und Schöpfung als absolutem Endzweck zu unterscheidenden

absoluten Mittelzweck verfolgen, einzig darauf berechnet, der in der vorsittlichen Organisation des Menschenwesens indicirten Idee des vollendeten Menschenseins zur Ausgeburt zu verhelfen. Zufolge der über die instinctiven Actionen eines gebundenen natürlichen Seins und Daseins hinausgreifenden Bedeutsamkeit der Actionen des freien creatürlichen Selbstwillens aber gibt es eine doppelte Vollendung des creatürlichen menschlichen Selbstseins, eine Vollendung desselben zum seligen Sein im vollendeten geistigen Selbstbesitz der das menschliche Dasein tragenden natürliche Kräfte und Bedingungen, und eine Vollendung zum unseligen Sein im Hinabsinken des seines absoluten Haltes in Gott beraubten Selbstseins in die Regionen infranaturaler Selbstlosigkeit und Verkommenheit. Das menschliche Selbstsein kann sich nicht innerhalb der Gränzen einer sogenannten reinen Natürlichkeit zwischen Himmel und Hölle behaupten, die es in dem allwärts auf die Schneide ethischer Selbstentscheidung gestellten Menschendasein gar nicht gibt, und am allerwenigsten in dem vom Lichte sittlicher Erkenntniß aufgehellten Menschendasein; soll dieses einen absoluten Werth für die ewige Vollendung des zum bewußten Zeitdasein gelangten Menschen haben, und der Adelsbrief, der dem Menschen als gebornen Bürger des Reiches freier und selbstthätiger Weltwesen beim Eintritte in's Zeitdasein als erste aller Gaben mitgegeben ist, kein leeres Wort sein, so müssen alle freien selbstgewollten Acte des Menschen im Zeitleben eine entscheidende Bedeutung für sein ewiges Sein haben und die Gesammtsumme dieser Acte die absolute Entscheidung über die Beschaffenheit des jenseitigen Menschenlooses in sich tragen. Wenn nicht, wozu das Zeitleben als Vorstufe des jenseitigen, dem Zeitwandel entrückten Seins? So gewiß das unvollendete Zeitdasein mit seinen Nöthen und Prüfungen kein bloßes Schicksal, sondern ein providentiell-geordneter Stand der Prüfung ist, der sich im Falle der Nichtbewährung nicht wiederholen kann, (weil er sonst nach Umständen im Falle beharrlicher Nichtbewährung endlos sich wiederholen müßte), muß das freithätige sittliche Thun des Zeitmenschen als eine Arbeit am Zustande seiner ewigen Vollendung genommen werden, sei es, daß er das himmlische Brautgewand der in Gott zu klärenden Seele auswirkt, sei es, daß er am Nessushemde einer unsterblichen Lebensqual ar-

beitet. Diese absolute Bedeutung des sittlichen Handelns darf eben so wenig geläugnet werden, als andererseits der so häufige Stand relativer Unfreiheit, welchen das in die Wirren und Irrungen einer erblichen Schuld des Geschlechtes getauchte Zeitdasein der Menschheit in den mannigfaltigsten Abstufungen und Modificationen mit sich bringt, verkannt werden darf; nicht um die Fehlenden zu verdammen, über deren Schuld das endgültige Gericht dem göttlichen Erforscher der Herzen vorbehalten ist, sondern um der sittlichen Wahrheit die gebührende Ehre zu geben und dem schuldigen Ernste des Lebens gerecht zu werden, steht die Metaphysik der Sitten für die absolute Bedeutung der sittlichen Acte ein. Jene Metaphysik, die nicht dafür einstehen wollte, wäre eben nicht die ächte, sondern ein zur Täuschung und Einschläferung böser Gewissen erfundenes sophistisches Blendwerk, ein Werk der Lüge, das der Vaterschaft des im Abgrund thronenden Fürsten der Finsterniß vollkommen würdig ist.

§. 62.

Es ist Aufgabe und Beruf des zeitlichen Erdenmenschen, im selbstbewußten freithätigen Handeln und Wirken die sittliche Idee seines Daseins zu verwirklichen und hiedurch die ewige Vollendung seines Wesens in Gott vorzubereiten, und so viel an ihm ist, auch selbstthätig zu actuiren. In dieser selbstthätigen Actuirung seines ewigen Selbst besteht eben das Wesen und der Charakter des zeitlichen sittlichen Handelns des Menschen — die bewußte absichtsvolle Beziehung des freithätigen Handelns auf die Actuirung des ewigen Selbst als absoluten immanenten Zweck aller bewußten menschlichen Lebensthätigkeit macht das freithätige Handeln des Menschen zum sittlichen Handeln. Alles freithätige Handeln des Menschen soll den Charakter sittlicher Bestimmtheit an sich tragen; es trägt ihn insoweit an sich, als es eine Nachahmung des göttlichen Handelns ist, dessen wesentliche Modi demnach auf seine Art auch im menschlichen Handeln wiederscheinen müssen. Der Mensch soll als gottebenbildliches Wesen und geschöpfliches Nachbild der göttlichen Absolutheit nicht bloß gleich allen anderen geschöpflichen Kräften Vehikel und Organ der göttlichen Allwirksamkeit, sondern freier und bewußter Nachbildner der göttlichen Thätigkeiten und Wirksamkeiten sein, und

Gottes schaffendes und ordnendes, weihendes, segnendes und vollendendes Handeln auch im menschlichen Handeln wiederscheinen. Ist der Mensch die Welt im Kleinen, so müssen alle makrokosmischen Thätigkeiten Gottes im engeren Kreise der Menschenwelt nochmals und zwar vorbildlich durch Gott, nachbildlich durch den Menschen selber wiederholt werden, freilich nicht durch jeden Menschen in jeder Weise, und nicht von Allen in derselben Weise, sondern durch jeden Einzelnen nach Maßgabe seiner Stellung im Gesammtorganismus des menschlichen Daseins und Lebens, jedoch so, daß selbst im geringsten und engstbegränzten Lebensberufe etwas vom Höchsten und Würdigsten, der ganze Adel des Menschenthums auf seine Art wiederscheint.[1]) Man kann die Hauptarten des menschlichen Handelns eines Wesens von universalem kosmischem Range und gottebenbildlichem Charakter unter den dreifachen Charakter eines schaffenden, weihenden und bildenden Handelns subsumiren, der sich, sofern er allem menschenwürdigen sittlichen Thun des Menschen inhärirt, am gesammten selbstigen Wirken des Menschen vorweisen muß, im Besonderen und Einzelnen aber sich derartig diversificirt, daß das schaffende Wirken specifisch auf die Seite des Sittlichen als solchen, das Weihen auf Seite des religiösen Handelns, das Bilden aber auf Seite des freien individuellen Waltens, der freien künstlerischen Gestaltung des Lebens fällt. Der Mensch ist nicht Schöpfer seines Daseins, aber er soll sich seine sittliche Existenz schaffen und der freie Schöpfer derselben sein. Sein sittliches Schaffen und Wirken soll vom Geiste heiliger Weihe durchdrungen sein, und alle Werke seines Schaffens sollen der Ehre des Höchsten geweiht sein. Sein Schaffen und Wirken soll ein Schaffen und Wirken im Geiste freier Lebendigkeit sein, und allen Werken seines

[1]) Dieß will sich freilich da kaum bewahrheiten, wo der Mensch mit dem Schmutze der Materie und mit den geistlosen und geisttödtenden kleinsten Geringfügigkeiten des Lebens zu thun hat. Will man die zum Loose eines derartigen Arbeitslebens verurtheilten Menschen dadurch geistig heben, daß man in ihnen stolze Gefühle von Menschenwerth und Menschenwürde weckt? Man anerkenne die moralische Solidarität mit ihrem niedrigen und erniedrigenden Looſe, und fühle sich mit ihnen in der gemeinsamen Anerkennung der christlichen Wahrheit und des christlichen Gesetzes Eins; darin liegt die rechte Art der Herablassung zu ihren Nothzuständen und der ethischen Ausgleichung zwischen uns und ihnen.

Schaffens soll der Adel seines edleren Selbst, der Adel eines sinnigen Denkens aufgeprägt sein, es soll in ihnen etwas vom Glanze der ewigen Gedanken Gottes, in welchen das vollendete Menschensein urbildlich dargestellt ist, wiederscheinen.

§. 63.

Die specifischen Objecte der selbstthätigen menschlichen Wirksamkeit sind die äußere Naturwirklichkeit, das eigene menschliche Selbst und die menschliche Gesellschaft. An jeder dieser drei Wirklichkeiten hat sich das menschliche Wirken nach seinem dreifachen Charakter zu bethätigen. Zunächst an der äußeren Naturwirklichkeit als Substrat, Träger und Schauplatz der zeitlichen Erdenthätigkeit des Menschen. Die schaffende Thätigkeit bekundet sich hier als Bemühung um Tauglichmachung der irdischen Wohnstätte des Menschen zur Stätte eines seßhaften Culturlebens, als Umschaffung der rohen Stofflichkeit für die Zwecke der menschlichen Subsistenz, Lebens- und Schaffensthätigkeit; alle hierauf gerichteten Thätigkeiten fallen unter den Bereich der menschlich-schöpferischen Thätigkeit, sofern in ihnen der Geist der glücklichen oder ingeniösen Erfindung sich bekundet. In ihrer weiteren Fortbildung und Ausbildung nehmen diese schaffenden Thätigkeiten den specifischen Charakter des bildenden Handelns an, das allüberall auf Grund des grundsetzenden schaffenden Handelns sich entfaltet, und in seiner höchsten Ausbildung zum eigentlich künstlerischen Handeln sich veredelt. Das künstlerische Handeln und Wirken beabsichtiget die Ausgestaltung geistig-seelischer Gedankenideale im sinnlich-irdischen Stoffe und die Hineinbildung der irdisch-sinnlichen Wirklichkeit in die Formen einer höheren idealen Wirklichkeit, in deren Versinnlichung sich der Mensch die Zustände eines über die unvollkommene Erdenwirklichkeit erhabenen Menschendaseins zu vergegenwärtigen bemüht ist. Zuhöchst ist das menschliche Handeln der sichtbaren Natur gegenüber ein weihendes Handeln; der Mensch ist seiner Idee nach der priesterliche Mittler zwischen Gott nnd der sichtbaren Natur, der Erdnatur im Besonderen, und soll die sichtbaren Werke der Allmacht, die Gaben und Früchte der Erdnatur im Namen des Höchsten segnen. Dieses Priesterthum kommt dem Menschen allerdings nicht in seiner reinen Natürlichkeit zu, sondern sofern er Trä-

ger einer Weihe ist, die von Jenem kommt, in dessen Macht und Namen er die Werke der Allmacht segnen soll. Aber auch das schöpferische erste Finden und Erfinden der grundhaften Thätigkeiten, Werke und Wirksamkeiten aller seßhaften Civilisation ist nicht ein Werk reiner Natürlichkeit, sondern in Kraft erleuchtender Gedanken zu Stande gekommen; die Erfindung der friedlichen Künste des Ackerbaues, des Webens und aller anderen Thätigkeiten einer geordneten seßhaften Häuslichkeit steht im engsten Zusammenhange mit den Interessen menschlicher Sittigung, und ist demzufolge ganz gewiß mit den Anfängen jener Sittigung unter dieselbe gemeinsame göttliche Obhut gestellt gewesen. Gleiches gilt von den Inspirationen, welchen die in ihren ersten Anfängen vornehmlich religiösen Zwecken dienende höhere Kunstthätigkeit ihren Ursprung verdankt. Das dem Menschen seiner Idee nach zukommende Naturpriesterthum unterscheidet sich nur dadurch von jenen anderen primitiven Culturthätigkeiten, daß es nicht bloß eine Weihe und Erleuchtung des Gedankens, sondern eine Weihe des ganzen Menschen involvirt, die durch reine sittliche Selbstbewahrung bedingt ist. Darum wird es in den der der Urzeit nahestehenden Zeiten primitiver Culturentwickelung nur unter unverdorbenen Naturvölkern seine besonderen Träger gehabt haben, im Culturleben der historischen Völker aber ist es unter dem weltmächtigen Einflusse der heidnischen Religions- und Lebenspraxis verkümmert und dahingeschwunden, bis es im Christentum unter einer höheren Form, als ein Priesterthum der Seelen wieder erneuert worden ist und als solches seine geweihte Stätte am Altar des häuslichen Familienlebens hat, in seiner zeitlich höchsten und vollkommensten Form aber als besonderer Stand im Sacerdotium der Kirche besteht, und da in Kraft einer übernatürlichen Gnadenweihe, in seinen erwählten Trägern durch alle irdische Zeit sich forterbt.

§. 64.

Das zweite specifische Hauptobject der selbstthätigen Wirksamkeit des Menschen ist sein eigenes Selbst, dessen selbstthätige Hervorbildung und Ausgestaltung gleichfalls unter den dreifachen Charakter des schaffenden, weihenden, bildenden Handelns fällt — des schaf-

fenden Handelns, sofern die menschliche Persönlichkeit im ideellen Sinne des Wortes sich durch sich selber zu actuiren hat; des bildenden Handelns, sofern diese selbstthätige Actuirung sich in der Hineinbildung des natürlichen Selbst in die ideale Urform desselben vollziehen soll; des weihenden Handelns, sofern die normale Ausgestaltung des menschlichen Selbst nur unter steter bewußter Zurückbeziehung des menschlichen Selbst auf die ideale Urform und auf den absoluten lebendigen Grund und Halter desselben, in dessen Kraft es actuirt werden soll, vor sich gehen kann. Sofern das menschliche Selbst bereits in dem vorsittlichen Zustande seiner unmittelbaren Gegebenheit aus seinen normalen Zuständen herausgerückt erscheint, wird das auf die Hervorbildung des der Idee gemäßen Selbst gerichtete schaffende Handeln sich zugleich als umschaffendes Handeln darstellen, und der Erfolg der bildenden Thätigkeit durch eine ihr zur Seite gehende negative Thätigkeit des Einschränkens, Zurückdämmens und Niederhaltens ungeordneter Regungen der aus ihren normalen Verhältnissen herausgerückten geistig-sinnlichen Selbstigkeit bedingt sein. Alle auf die Pflege und Hervorbildung des zu ethisirenden und zu vergeistigenden menschlichen Selbst gerichteten Thätigkeiten aber werden in dem weihenden Handeln culminiren und in dem Geiste der Weihe, der das ganze Sein und Leben des Menschen durchdringen soll, ihre höchste Klärung und Veredlung finden. Sofern das weihende Handeln specifisch Religion, und die specifischen Acte dieses Handelns wesentlich religiöse Acte sind, werden von ihnen die Thätigkeiten des schaffenden Handelns als specifisch ethische Handlungen zu unterscheiden sein, das bildende Handeln aber specifisch unter den Charakter des künstlerischen Thuns fallen. Alle diese Thätigkeiten haben zunächst und primär den inneren seelischen Menschen zu ihrem Objecte, erstrecken sich aber weiter auch auf den, dem inneren seelischen Menschen zu conformirenden äußeren Menschen, in welchem der seelenhafte innere Mensch wiederscheinen soll. Zufolge der erfahrungsmäßig feststehenden Incongruenz zwischen dem inneren seelischen Menschen und der dem Machtwillen desselben relativ entzogenen sinnlich-werkzeuglichen Seite des Menschenwesens ist die vollkommene Durchbildung der menschlichen Gesammtpersönlichkeit im irdischen Zeitleben nicht vollziehbar,

und es handelt sich angesichts dessen zuhöchst und vornehmlich darum, den inneren seelischen Werth des Menschen zu sichern und in ein vollendeteres Dasein, aus welchem die Incongruenzen des irdisch-menschlichen Zeitdaseins schwinden sollen, hinüberzuretten.

§. 65.

Das dritte Hauptobject der menschlichen Willensthätigkeit ist die menschliche Gesellschaft, welche unter den drei specifisch diversen Grundtypen der Familiengemeinschaft, staatlichen und kirchlichen Gemeinschaft existirt, ohne in irgend einer dieser drei grundhaften Gemeinschaftsformen schlechthin aufzugehen, auch nicht in der höchsten, in der kirchlichen Gemeinschaft, da erst die in Gott vollendete Welt und Menschengemeinschaft ganz und vollkommen Kirche sein wird. Die specifische Form der menschlichen Weltgemeinschaft ist der Staat, der in seiner ausgebildeten Form specifisch ein Werk menschlicher Schaffensthätigkeit ist, während das schöpferische Princip der Familienvereinigung dem Naturgrunde des menschlichen Daseins eingesenkt ist, die Kirche aber als Gemeinschaft in einem überseienden Höchsten unmittelbar durch dieses selber, durch Gott gesetzt sein muß. Das dem Menschen als bewußtem freithätigem Organe der sittlichen Idee wesentliche dreifache Handeln und Wirken wird im Kreise der Familiengemeinschaft specifisch als bildendes, im Bereiche der kirchlichen Gemeinschaft als weihendes, im Bereiche der bürgerlich-staatlichen Weltgemeinschaft aber specifisch als schaffendes Handeln erscheinen. Dieses schaffende Handeln ist seiner Idee nach auf Mehrung und Förderung der Güter der gesellschaftlichen Wohlfahrt, der nationalen Prosperität und des menschheitlichen Culturlebens gerichtet, und entfaltet sich in einer unbegränzten Vielheit von Bestrebungen, deren Gesammtcomplex das weltheitliche Culturleben der Menschheit ausmacht. Wenn sich dieses weltheitliche Culturleben mehr oder weniger mit der Idee eines ausgebildeten Staatslebens identificirt oder doch jedenfalls nur unter Voraussetzung desselben sich ungehemmt entfalten kann, so haben die Thätigkeiten des häuslichen Erziehungslebens den Menschen als solchen zu bilden und durch die Pflege aller jener edlen und frommen Tugenden, die den Menschen zum Menschen machen, der allgemeinen weltlichen Culturthätigkeit die nothwendige

ethische Grundlage zu wahren, die aber freilich nur dadurch vollkommen gewährleistet ist, daß die Familie, dieser erste grundhafte Hort menschlich edler Gesittung selber auch in einem absoluten Grunde gefestet und auf den Boden unversiegbarer sittlicher Anregungen gestellt ist, unter deren Einfluß das Familienleben sich stets in seiner Reinheit, Lauterkeit und Unschuld erhalten, und vom lebendigen Geiste heiliger Weihe und edler Andacht durchdrungen werden soll. Dieser lebendige Grund der sittlichen Prosperität des Familienlebens ist die Kirche, auf deren Grunde zuletzt die gesammte ethische Culturentwickelung der Menschheit ruht. Die Wirksamkeit der Kirche auf das ethische Menschheitsleben ist wol durch menschliche Organe vermittelt, in ihrem Wesensgrunde aber, und sofern sie supranaturaler Art ist, unmittelbares Wirken Gottes, sofern er als Macht der Rettung und der Heiligung in das Menschheitsleben eingegangen ist, und den ethischen Bestand der Menschheit, und in diesem das gesammte zeitliche Menschheitsdasein hält und trägt, daher nach dieser Seite in der Kirche kein Object menschlicher Wirksamkeit und Schaffensthätigkeit, sondern vielmehr eine hinter und über aller menschlichen Schaffensthätigkeit stehende Wirksamkeit höherer Art zu erkennen ist, deren Bestand die göttliche Gewährleistung für das Heil und Gedeihen aller edlen und sittlich berechtigten Menschheitsbestrebungen in sich trägt. Da aber die Kirche gleichwol auch eine menschliche Seite an sich hat, ja als Gemeinschaft von Menschen wesentlich menschlicher Natur ist, so ist allerdings auch in ihr der menschlichen Schaffensthätigkeit Raum gegeben, ja sie selber Object einer solchen Thätigkeit, und nach der Mahnung des Weltapostels jeder Gläubige berufen, in seiner Weise und nach Maßgabe seines Berufes und der ihm gewordenen Charismen zur Erbauung des Leibes Christi beizutragen. Die schuldhafte Unterlassung dieses Beitrages involvirt einen Ausfall an den Gütern des religiösen Gemeinbesitzes, der in wechselseitiger Erbauung lebendig erhalten wird, und die Gemeinschaft der Glaubenden im Höchsten zu vermitteln bestimmt ist.

§. 66.

Der Modus der menschlichen Schaffens- und Wirkungsthätigkeit diversificirt sich erstlich mit Rücksicht auf die besondere Weise, in wel-

cher das handelnde Subject specifisch thätig ist, ob nach Innen gekehrt und in geistig-seelischer Innerung und Sammlung, oder ob im wirksamen Handeln nach Außen thätig, oder endlich in Ineinsbildung und Wechseldurchdringung beider Thätigkeiten, im künstlerischen Schaffen und Wirken. Eine weitere Diversification der Thätigkeitsmodi ergibt sich mit Beziehung auf das Element der Thätigkeit, welches dreifach ist, das rein geistige, das psychisch-ethische und das sinnlich-stoffliche. In jedem dieser drei Elemente kann der dreifache Thätigkeitsmodus des theoretischen, praktischen und künstlerischen Intellectes geübt werden; damit ergibt sich eine reiche Specification der Thätigkeitsweisen des selbstthätigen menschlichen Strebens, die sich bei Hinzunahme eines weiteren dritten Diversificationsgrundes noch mannigfaltiger gestaltet. Dieser bietet sich in der Rücksicht auf die Beschaffenheit des Objectes der Thätigkeit dar, je nachdem dasselbe ein geistiges oder sinnliches Object, ein Object des Gedankens und der Vorstellung ist oder der sachlichen Wirklichkeit angehört. In diesen drei Diversificationen sind alle specifischen Thätigkeitsmodi umfaßt, so weit sie unter Abstraction von den concreten Bedingungen und Anregungen der menschlichen Schaffens- und Wirkensthätigkeit sich angeben und gliedern lassen. Die concrete Fassung der vorgeführten Unterscheidungen der menschlichen Thätigkeitsmodi ergibt sich in der Application derselben auf die besonderen Thätigkeitsgebiete und Berufssphären des menschlichen Daseins und Lebens, in welchen das menschliche Zeitdasein sich selber concretisirt, und seine bestimmte Gestaltung erlangt, die, soweit sie den inneren seelischen Menschen betrifft, eine bleibende ist und demzufolge auch in das Sein der ewigen Vollendung hineingenommen wird, um in demselben als eine zur vollkommen durchgebildeten und ausgestalteten Concretheit vollendete sich darzustellen.

Dritter Theil.

Der Mensch in seinem concreten Zeitdasein.

(Pragmatische Anthropologie.)

§. 67.

Der Mensch ist als eine aus geistiger und sinnlicher Wesenheit coalescirte Wesenheit das concrete Weltwesen par excellence. Nach der sichtbaren Seite seines Wesens ist er die vollendete Concretion der sichtbaren Welt, die Kräfte und Potenzen der sichtbaren Schöpfung sind im Menschengebilde in Kraft des lebendigen Formationsprincipes desselben zur lebendigen Einheit verknüpft; während die sichtbare Natur sich innerhalb der Gränzen der reinen Natürlichkeit nirgends als concretes Totum darzustellen vermag, welches eben nur sie selber in der Gesammtheit ihrer Bildungen und Hervorbringungen ist, ist sie im Menschen als concretes Totum wiedergesetzt. Als kosmisches Wesen ist der Mensch die lebendige Ineinsbildung der unsichtbaren Geisterwelt mit der sichtbaren Wirklichkeit, die lebendige persönliche Concretion der geistig-sinnlichen Gesammtschöpfung. In Kraft der supranaturalen Influenzen, durch welche das menschliche Wesen über sich selbst und den Stand seiner Natürlichkeit erhoben und zum vollkommenen Sein in Gott vollendet werden soll, concrescirt die menschliche Wesenheit mit der göttlichen, und das Endergebniß dieser Concretion soll die im Menschen concretisirte geschöpfliche Darstellung der göttlichen Absolutheit im geschöpflichen Weltdasein sein.

Diese allgemeine Idee vom Menschen als concretem Weltwesen abstrahirt von den individuirenden Daseinsverhältnissen und Daseins-

bedingungen, in welche der irdische Zeitmensch als Natur- und Geschlechtswesen sich gestellt findet. Gleichwol müssen auch diese Verhältnisse und Bedingungen mit der allgemeinen Idee des Menschenwesens vermittelt, und, wo möglich, aus derselben abgeleitet werden. Eine directe Ableitung wird in so weit möglich sein, als sie aus der Idee des Menschenwesens selber sich ergeben; sofern sie sich aus dieser nicht, weder unmittelbar noch mittelbar, deduciren lassen, indiciren sie eine factische Incongruenz zwischen der Idee des Menschen und dem wirklichen Menschen, die der Aufhebung durch die Macht einer höheren übermenschlichen Causalität entgegenharrt, und durch sich den Standpunct der christlich supernaturalen Weltanschauung als den im Namen der Idee geforderten indicirt.

Die Individuation des Menschenwesens durch den Natur- und Geschlechtscharakter ergibt sich zunächst aus dem Begriffe des Menschen als Gattungswesens. Es fragt sich also, ob es dem Menschen wesentlich sei, als Gattungswesen zu existiren? Diese Frage muß schon im Hinblick auf die ethische Labilität des Menschen unbedingt bejaht werden; die Restituirbarkeit des gefallenen Menschen ist durch seinen Charakter als Gattungswesen bedingt. Dieser Charakter ist aber weiter auch durch die kosmische Stellung des Menschen involvirt, ja er ist die einzig denkbare Form der metaphysisch nothwendigen Pluralität der Menschenexistenz. Die absolute Einzigkeit kommt ausschließlich Gott zu; alles Geschaffene muß in einer Mehrheit concreter Existenzen dasein. Der Mensch ist das Schlußglied der Schöpfung; der Abschluß und Zusammenschluß der Gesammtschöpfung, sowie der Rückschluß derselben in Gott darf nicht von dem zufälligen Verhalten eines singulären, ethisch labilen Wesens abhängig sein, und soll sich so vielfältig und vielseitig vollziehen, als die beiden im Menschen zusammengeschlossenen Ordnungen der Schöpfung vielfältig diversificirt sind. Der Mensch existirt nothwendig als Gattungswesen; der Gattungsverband ist die einzig denkmögliche und darum nothwendige Vermittelung der metaphysisch nothwendigen Pluralität der concreten Menschenexistenzen mit dem Gedanken von dem seiner Idee nach Einem Menschenwesen. Die Einheit läßt sich in der Vielheit nur dadurch wahren, daß sie aus der Einheit selber sich entfaltet; das denknothwendige Vehikel dieser Selbstentfaltung

und Selbstvervielfältigung des Einen Menschen ist die Generation, die sexuelle Diversität somit die denknothwendige Grundbestimmtheit des denknothwendigen menschlichen Gattungscharakters.

Der innere Zusammenhang zwischen dem Gattungs- und Geschlechtscharakter des Menschen ist schon durch die Sprache selber angedeutet; das Wort generare ist aus dem Worte genus abgeleitet, das deutsche Wort Geschlecht bezeichnet sowol die Gattung, als auch den sexuellen Charakter. In der Deduction des Gattungs- und Geschlechtscharakters vollzieht sich die vollkommene Concretisirung der kosmischen Idee vom Menschen; die Hypostasirung der von den denknothwendigen Individuationsbedingungen des Menschenwesens abstrahirenden allgemeinen Idee vom Menschen gibt den unwillkürlichen und darum auch unwahren Begriff des Adam Kadmon der jüdisch-gnostischen Kabbala. Will man unter demselben, was das eigentlich Richtige an dieser Vorstellung ist, die göttliche Urbildung des Menschen verstehen, so hat man sie auf Christus als den zweiten himmlischen Menschen zu beziehen, der aber, weil er eben in Correlation zum ersten irdischen Adam zu verstehen ist, nicht „Kadmon" (anterior) heißen kann. Der Logos als Urform alles Geschaffenen und präexistente Urbildung alles geschöpflichen Geistdaseins hat allerdings die sachliche Präcedenz vor der Idee des gottgeschaffenen Menschen, dieser aber verhält sich als sachliches Prinzip zur Idee seines himmlischen Regenerators, der eben nur als vorausbestimmter Retter und Heiland bereits in das vorausschauende Gesicht der Propheten im Bilde menschlicher Gestaltung trat. Aber auch in Hinsicht auf die von der regenerativen Heilandsthätigkeit unabhängige Idee eines absoluten Rückschlusses der Menschheit und Gesammtschöpfung in ihre göttliche Seinsursache ist die Menschwerdung Gottes dadurch bedingt, daß der Abschluß und Zusammenschluß der Schöpfung im geschöpflichen Menschen besteht, in dessen Wesen die Gesammtschöpfung in die innige Gemeinschaft mit Gott hineingenommen werden soll; also erscheint auch da der himmlische Mensch als das Consequens und Posterius des gottgeschaffenen Erdenmenschen, und kann somit in sachlicher Ordnung nicht homo anterior, Adam Kadmon sein. So hätten wir also in der Idee des Adam Kadmon ein ὕστερον πρότερον, wozu weiter noch die Umsetzung einer das Endziel der Entwickelung constituirenden Theomorphie des Menschen in eine uranfängliche Anthropomorphie Gottes hinzukommt. Wir verkennen übrigens keineswegs die tiefere Bedeutung und den speculativen Idealgehalt des Gedankens einer göttlichen Anthropomorphie, die wir als das denknothwendige Correlat einer menschlichen Theomorphie zu betonen im Verlaufe dieses Buches wiederholt Anlaß fanden; dasjenige, wogegen wir uns erklären, ist nur der dem gnostisch-kabbalistischen Hysteron Proteron zu Grunde liegende speculative Emanatianismus, der zudem, weil er die Idee der Geschöpflichkeit überhaupt nicht erfaßt, auch den inneren Connex des Gat-

tungs- und Geschlechtscharakters des Menschen mit dem geschöpflichen Sein des Menschen und der specifischen Art desselben nicht auffaßt, und demzufolge die Idee der Mannweiblichkeit in das anthropomorphisch gedachte göttliche Sein und Leben hineinträgt. Die Opposition gegen diese Art religiös-speculativen Naturalismus ist eine der Hauptseiten, von welchen auch die Speculation A. Günther's zu würdigen ist; über den tieferen Wahrheitsgehalt des christlichen Anthropomorphismus finden sich anregende Gedanken bei Baader Ges. WW. Bd. VIII, S. 265 ff.

§. 68.

Der Gattungscharakter des Menschen involvirt eine Vielheit psychisch und physisch differenter Individuen innerhalb der Einen, in allen Individuen sich selbst gleichen Art. Die grundhafte Differenz im Unterschiede und Gegensatze der psychisch-physischen Artung des zeitlich-irdischen Menschenwesens schließt sich in der sexuellen Diversität der Menschengattung auf. Zunächst und unmittelbar aus dem Naturdasein der sinnlichen Empfindungswesen in's menschliche Dasein hinübergenommen, reflectirt der sexuelle Gegensatz allgemeine kosmische Grundverhältnisse, die sich urhaft auf den Gegensatz zwischen Gott und Welt zurückbeziehen, und innerhalb der Welt und Schöpfung in dem Gegensatze zwischen dem Geisterreiche und der sichtbaren Schöpfung, zwischen Sonne und Erde sich wiederholen. Dieses kosmische Grundverhältniß von Oberem und Unterem ist aber nur die allgemeinste Signatur des Geschlechtsverhältnisses, in welche die aus anderweitigen wesentlichen Grundbeziehungen dieses Verhältnisses sich ergebenden Bestimmungen zur näheren Specialisirung und richtigen allseitigen Fassung desselben einzutragen sind. Zunächst bringt es das beiden Geschlechtern gleichmäßig zukommende Theilhaben am Menschensein zu, daß jenes, wenn schon grundhafte, Verhältniß der Ueber- und Unterordnung nicht in absolutem Sinne zu gelten habe, sondern in einem Verhältniß der Gleichordnung aufgehoben sei, in welchem die beiden sexuell differenzirten Individuationen des Menschenwesens seitlich neben einander treten. Diese seitliche Nebenordnung kann jedoch schon deßhalb keine vollkommene Gleichordnung sein, weil auch in der sittlichen Differenzirung der in allen kosmischen Grundverhältnissen sich reflectirende Gegensatz

von Höherem und Niederem wieder hervortritt, wie dies im Verhältniß zwischen Rechtsseitigem und Linksseitigem, Vorderem und Rückwärtsgestelltem sich darstellt. So steht also das Weib nach ihrem natürlichen Wesen zwar nicht unbedingt unter dem Manne, tritt ihm jedoch in untergeordneter Stellung zur Seite, so daß ihm im Zusammensein und in den gemeinsamen Angelegenheiten Beider die Führerschaft mit allen Rechten und Pflichten derselben zufällt.

Das Weib hat ihre Stellung neben dem Manne, aber in natürlicher Unterordnung unter jene des Mannes. Dieses Verhältniß zwischen Mann und Weib ist durch die specifische psychisch-physische Begabung und Organisation beider Geschlechter als das naturgemäße angezeigt, und bestätiget sich auch im Hinblick auf den beiden Geschlechtern mit Beziehung auf ihre specifischen Organisationen und Begabungen zugefallenen gesellschaftlichen Beruf. Der Mann ist dem Weibe durch physische Stärke und geistige Energie überlegen; ihm ist der Beruf zum schaffenden und zwecksetzenden Handeln, zum Wirken nach Außen und in großen und weiten Verhältnissen zugefallen. Bei ihm überwiegt die Verstandesthätigkeit das Gefühlsleben, die wandelbaren Gefühlsstimmungen ordnen sich den Erwägungen und Entschließungen eines besonnenen und thatkräftigen Wollens unter; er ist in seinem ganzen Wesen entschlossener, entschiedener und bestimmter als das Weib, seine Wahrnehmungsgabe und Empfindung minder fein und lebhaft, aber schärfer und penetranter als jene des Weibes, sein Gemüthsleben im Gegensatze zum receptiven und bewahrenden Verhalten des weiblichen Gemüthslebens vorherrschend schaffend und productiv. Zu dieser psychischen Artung des Mannes stimmt die physische Constitution desselben im Gegensatze zu jener des Weibes; der weibliche Körper wächst und reift schneller als der männliche, bleibt aber hinter der Größe und Stärke desselben zurück, ist tiefer in die Periodicität des Naturlebens verschlungen, zeigt ein relatives Vorwiegen der vegetativen Lebensthätigkeit über die animalische, und ist in seinen specifischen Functionen ein ausgeprägtes Organ des in's bewußtlose Gestalten und Bilden versenkten Naturlebens — das Weib im Allgemeinen dem Manne gegenüber die specifische Repräsentin des Naturlebens. Daher die Naturwahrheit ihres Empfindens und Fühlens, der sicher

leitende Tact und Instinct ihres natürlichen Gefühles in allen Dingen, welche in ihren relativ enger begränzten Gesichtskreis fallen. Sie ist von Natur aus zufolge ihrer leiblich-psychischen Artung in einen engeren Thätigkeitskreis gewiesen, bewegt sich aber in demselben mit angeborner Sicherheit und lernt ihn leichter und schneller beherrschen, als es dem Manne in Hinsicht auf den freilich ungleich größeren und weiteren Kreis seiner berufsmäßigen Thätigkeit und Wirksamkeit gelingt. Der Mann hat ein unbegränztes Feld der Thätigkeit vor sich liegen, und die von ihm verfolgten Bestrebungen dehnen sich in ihrem Verfolge in eine unermeßliche Weite aus; sein Schaffen und Wirken ist jenes des menschlichen Geistes, dessen Ziele, je eifriger und erfolgreicher sie verfolgt werden, in desto größere Fernen zurückweichen — die gesammte Arbeit des rastlosen, durch kein Ziel in der Zeit begränzten Fortschrittes ist dem Manne zugefallen. Was der Mann rastlos forschend in weiten Fernen sucht, ist dem Weibe in der Innigkeit eines befriedeten Herzens unmittelbar nahe; Herz, Geist und Wille treten bei ihr nicht auseinander, in der feinfühligen Zartheit und Erregbarkeit ihres empfänglichen Herzens ist ihr Verständniß der Dinge und ihr Wollen beschlossen. Im Verhältniß zum Geistleben des Mannes ist das Innenleben des Weibes ein durchaus seelenhaftes, plastisch intuitiv, in sinniges Bilden versenkt; die bewußte absichtsvolle Reflexion geht nirgends über den enggezogenen Kreis klarer anschaulicher Dinge und Verhältnisse hinaus, für alles Uebrige hält sie sich an die Eingebungen ihres Herzens und natürlichen Sinnes, der sie, soweit sie innerhalb ihrer natürlichen Sphäre sich hält, in der Regel das Richtige treffen läßt.

Wir wollen hier nicht von dem psychischen und ethischen Werthe des edlen und reinen Geschlechtsverkehres reden; er schließt das höchste Maaß irdischer Beglückung und Seelenbefriedigung in sich und ist reich an bildenden und erziehlichen Einflüssen der mannigfaltigsten Art, welche nicht nur für das Gattenverhältniß oder für den in sich abgeschlossenen Kreis der Familie, sondern für das gesellschaftliche Leben im Allgemeinen von tiefeingreifender Bedeutung sind. Was uns hier beschäftiget ist vielmehr die Frage, ob es zum Wesen des Menschen gehöre, daß er in geschlechtlich verschiedenen

Individuen existire? Es ist schon bemerkt worden, daß die sexuelle Differenz eine denknothwendige Bestimmtheit des menschlichen Gattungscharakters sei; wenn es zum Wesen des Menschen gehört, daß er als Gattungswesen existire, und wenn der lebendige Begriff der Gattung es mit sich bringt, daß sie aus sich selbst sich entwickele, so scheint die Geschlechtseigenschaft von der individuellen Existenz des Menschen sich nicht abtrennen zu lassen, und somit die sexuelle Differenz zum Wesen des Menschenbestandes und concreten Menschendaseins zu gehören. Andererseits ist es aber eben so gewiß, daß der Mann der specifische Repräsentant der Menschengattung sei, das Weib somit nur Vehikel der natürlichen und ethischen Entwickelung der Gattung sei; man kann demzufolge zum mindesten zweifeln, ob der geschlechtliche Gegensatz innerhalb der Menschengattung um seiner selbst willen, oder nur als Mittel zur Entwickelung der Menschengattung bestehe. Wäre er lediglich auf ein leiblich-sinnliches Gegensatzverhältniß zu reduciren, so müßte man sich unbedingt für die letztere Alternative entscheiden; er greift jedoch tiefer, bestimmt und bedingt das ganze individuelle Sein, Thun und Leben des Einzelnen, auch die ethische Selbstdarstellung des Menschen ist durch den Geschlechtscharakter wesentlich bestimmt; er ist somit mit der Gesammtordnung des Menschendaseyns auf's engste verwachsen, und entwickelt eine Fülle idealer und ethischer Beziehungen aus sich, die ein über den zeitlich vorübergehenden sinnlichen Geschlechtsverkehr hinausgreifendes überzeitliches Dasein beanspruchen. Nicht also die geschlechtliche Diversität als solche, sondern nur der innerhalb die Gränzen der irdischen Zeit und in dieser innerhalb die Schranken der sittlichen Zucht und Ordnung verwiesene sinnliche Austausch der Geschlechtseigenschaften ist als das bloße Vehikel zur Entwickelung der Menschengattung anzusehen; die geschlechtliche Diversität als solche gehört zur Ordnung des menschlichen Daseins, ist als wesentliches Moment in den Gattungszusammenhang des menschlichen Geschlechtes aufgenommen, und somit als constitutives Moment in die Menschheitsidee selber hineingenommen. (Dieß ist im Grunde ohnehin schon anerkannt, wenn das Weib als Vehikel, nicht bloß der natürlichen, sondern auch der ethischen Entwickelung der Gattung erkannt wird). Nicht Austilgung, sondern überzeitliche, überirdische

Klärung des Geschlechtscharakters muß somit das Ende und Ziel der Entwickelung des irdischen Geschlechtsverhältnisses sein; es klärt sich schon im menschlichen Zeitleben in dem aus dem Gattenverhältniß herauswachsenden elterlichen und geschwisterlichen Verhältniß, es klärt sich zwischen den Gatten selber in der Gewohnheit langjährigen Daseins zum innigsten unsinnlichen Freundschaftsverhältniß, es wird im menschlich edlen Verkehr der gesitteten Gesellschaft zu einem sittlichen Bildungs- und Erziehungsmittel, welches zugleich die wilde Rohheit des ungestümen sinnlichen Begehrens dämpfen hilft; die ehrfurchtsvolle Achtung vor dem hehren Adel reiner Unschuld hält das Gefallen an der Anmuth weiblicher Formen in den Schranken der Zucht und Keuschheit, und macht die Regungen unedler Triebe verstummen, die eben nur durch die der Fesseln der Zucht entledigte und damit unschön gewordene sinnliche Schönheit gereizt werden.

So wesentlich es nun dem menschlichen Gattungsindividuum ist, als Geschlechtswesen zu existiren, so gewiß ist es andererseits, daß der Anfang der Menschengattung mit dem Manne als specifischem Repräsentanten der Menschengattung gegeben sein müsse. Die Entstehung des Menschengeschlechtes kann nicht mit der Hervorbringung des Weibes begonnen haben; das Weib ist als diejenige, durch welche die Auswickelung und Entfaltung des bereits bestehenden Gattungstypus vermittelt werden soll, ihrer Natur nach das Nachfolgende und Spätere, dessen Entstehen den Mann als specifischen Träger des Gattungstypus zu seiner natürlichen Voraussetzung hat. Gehört es ferner zum lebendigen Begriffe der Gattung, daß sie sich aus sich selbst entwickele, so muß das erste Weib aus dem ersten Manne hervorgegangen, aus dem Stoffe desselben gebildet worden sein. Das ganze Wesen des Weibes leitet darauf hin, es für etwas Secundäres, Abgeleitetes, als eine schwächere Wiederholung eines urhaften Ersten, zugleich aber (zufolge der Feinheit und Zartheit des weiblichen Empfindungslebens) als weitere Bildung aus etwas bereits Gebildetem zu nehmen. Nur ist dieß nicht so zu verstehen, als ob die weibliche Naturindividualität ein Sublimat der ursprünglichen Menschenbildung wäre; sie greift allerdings, weil nicht unmittelbar aus dem „Erdstoffe" gebildet, nicht so tief in die zwieträchtigen Gründe des sinnlichen Naturdaseins, wie die männliche

Natur, entbehrt aber deßhalb auch jener kräftigen Energie, mit welcher in der männlichen Entelechie der innerlich differente Naturgrund niedergehalten wird. Die weibliche Naturindividualität ist nach ihrem allgemeinen generischen Wesen ein abgeschwächtes Nachbild der männlichen, der Stoff, aus dem das Weib gebildet wurde, eine in den Grund des natürlichen Bildungslebens gesenkte Ausscheidung aus dem urhaften männlichen Wesen, welches in Kraft dieser Ausscheidung erst in die Geschlechtsdifferenz hineinversetzt wurde. Wurden die Gedanken des Erstgeschaffenen beim ersten Erwachen seines Denklebens, wo er sich ohne sichtbare Wesen seines Gleichen fand, seinem unsichtbaren göttlichen Urbilde zugelenkt, so schaute er beim zweiten Erwachen, das auf die Zurückversetzung seines Wesens in die sexuelle Differenz des sinnlichen Naturlebens folgte, das sichtbare Nachbild seiner selbst, in welchem er Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebein erkannte. Mit tiefer Naturwahrheit hebt der biblische Bericht hervor, daß der Stoff des ersten Menschenweibes dem Manne aus der Nähe seines Herzens entnommen war; damit ist die zartere Bildung der weiblichen Naturindividualität, die Innigkeit der Geschlechtsliebe, und zugleich auch die indifferente ausgleichende Mitte angedeutet, welche das Weib zwischen den in die kühnsten Geisteshöhen aufstrebenden oder andererseits in die abgründigste Zerrissenheit hinabgezogenen Strebungen des Mannes behauptet.

Es ist im Vorausgehenden die nachfolgende Entstehung des Weibes als eine Consequenz hingestellt worden, die sich aus einer lebendigen Fassung des menschlichen Gattungsbegriffes ergebe. Eine naturalistische Anschauung vom Menschen wird die wahre Lebendigkeit dieses Begriffes darin suchen, daß man sich Mann und Weib zugleich entstanden denkt, und jede davon abweichende oder gegentheilige Ansicht als Widersinn abweisen. Die naturalistische Anschauung vom Menschen ist aber eben nicht die wahre; indem sie das Wesen des Menschen in der sexuellen Differenz nominalistisch aufgehen läßt, muß sie das Weib zu einer niederen und untergeordneten Art menschlichen Wesens degradiren; sie ist ferner unfähig zu erklären, wie das absolut in die sexuelle Differenz versenkte Sein zu einem Zustande übergeschlechtlicher Vollendung vollendet werden könne. Der

lebendige Begriff einer organischen Entwickelung involvirt, daß das Ende der Entwickelung im Anfange derselben präformirt sei; übergeschlechtliche Vollendung fordert einen übergeschlechtlichen Anfang der Entwickelung. Demzufolge ist der erstgeschaffene Mensch für den Anfang seines Seins nicht etwa als bloßer specifischer Repräsentant der Menschengattung zu nehmen, wie es der Mann nach Entstehung des Weibes ist und im Zusammenhange mit der Entstehung desselben geworden ist, sondern er mußte im eigentlichsten, absoluten Sinn Repräsentant der Gattung sein, war aber dieß nur für die Dauer eines Zustandes, in welchem er sich noch nicht specifisch als Mann fühlte; als solcher konnte er sich erst dem Weibe gegenüber inne werden, wurde aber hiemit zugleich eine Relativität inne, die ihm deutlich sagte, daß er fortan zwar noch immer specifischer, aber nicht mehr ausschließlicher Repräsentant der Gattung sei. Die Setzung des erstgeschaffenen Menschen als anfänglichen absoluten Repräsentanten der Gattung war eben der Anfang und das erste grundlegende Moment in der lebendigen Entwickelung des menschlichen Gattungsbegriffes; darauf folgte als zweites die Actuirung desjenigen Momentes, durch dessen Heraustritt aus dem ersten die lebendige Entwickelung des im ersten grundlegenden Momente ausgedrückten Begriffes ermöglichet und angebahnt werden sollte; das Ziel der Entwickelung kann nur die Rückvermittelung in den Anfang, in den Stand der Uebergeschlechtlichkeit sein, jedoch so, daß die anfänglich doch nur potentielle Uebergeschlechtlichkeit zuletzt in eine actuelle endet. Daß die finale Uebergeschlechtlichkeit sowol, wie die anfängliche, nicht als Ungeschlechtlichkeit zu verstehen sei, wird kaum einer Erinnerung bedürfen.

Baader läßt das Weib an die Stelle der im erstgeschaffenen Menschen untergegangenen Idea treten. Diese war in Adam untergegangen, weil er sich in die Natur versehen, sich mit Lust in ihr Zeugungsleben imaginirt hatte, anstatt daß er sich als den Höheren über ihr und sie Beherrschenden in seinem innerlichen Denken affirmirt hätte. Dieses Versehen als Ekstase in den Thier- oder Astralgeist hatte einen Schlaf d. i. die Abimirung Adams in die materielle Natur zur Folge. Mit ihm war natürlich auch das aus ihm zu nehmende Weib und die gesammte Nachkommenschaft Beider in den Stand der Abimation versetzt, aus welchem Adam und Eva zuerst erwachten, und alle Menschen nach und nach erwachen. Der Schlaf

und die während desselben vollzogene Bildung des Weibes sind aber zugleich auch als rettende Gegenanstalten gegen die Folgen des ersten Versehens, als Mittel der Abwehr eines außerdem unvermeidlichen tieferen Sturzes des Menschen in die bereits vom Geiste des Verderbens inficirte Thiernatur anzusehen; der Mensch konnte und sollte mit Hilfe des Weibes sich und sie von der Weltlust und Weltsucht, in die er sich schuldhaft versenkt hatte, wieder befreien und wieder in Gott eingehen. Er hätte demzufolge im Weibe, in welchem ihm die Erinnerung an sein ursprüngliches Vergehen gegenüber stand, zugleich auch die von Gott ihm zugeführte Gehilfin zur Sühnung dieses Vergehens erkennen sollen. Statt dessen aber ließ er sich das Weib abermals zur Versucherin werden, womit das Eingehen des Menschen in die Thiernatur oder das ihr Anheimfallen des Menschen vollendet, confirmirt und realisirt worden ist, nachdem in der ersten Versuchung dieser Eingang nur gleichsam ideell oder magisch geschehen oder begonnen war. Hiemit erst ward die Geschlechtsdifferenz irdisch oder thierisch, und der Mensch erhielt hiemit die dritte Gestaltung, wie er dermalen in der dritten Versuchung steht. Nach Baader geht somit der Erschaffung des Weibes nicht bloß ein Vorhersehen der Schuld, sondern die Schuld selber schon voraus. Uns scheint indeß selbst die Restriction der göttlichen Absichten in Erschaffung des Weibes auf den der Erschaffung des ersten Menschenpaares nachfolgenden Fall der Wesentlichkeit des menschlichen Gattungscharakters Eintrag zu thun, und die metaphysisch nothwendige Pluralität der Menschenexistenz auszuschließen. Im Bestreben den Einen Menschen möglichst tief zu fassen, kommt die Hyperphysik Baader's nicht dazu, die Vielen der Gattung hinreichend zu würdigen. Ennemoser (der Geist des Menschen in der Natur S. 240 f.) verfällt in den entgegengesetzten Fehler, und faßt, wie die Entstehung des ersten Menschen, so auch jene des Weibes aus demselben zu naturalistisch. Aus dem geogonischen und epitellurischen Bildungsproceß zugleich auch einen anthropogonischen Proceß machen wollen, streift bereits in's Hylozoistische hinüber. Gegen diese Ausschreitung wurde mit voller Berechtigung von Seite der Günther'schen Speculation reagirt, namentlich in J. H. Pabst's Schrift: „Adam und Christus," die selber auch eine speculative Darstellung des kosmischen, tellurischen und epitellurischen Bildungsprocesses enthält, und in der Vorführung der einzelnen auf einander folgenden Entwickelungsstufen des epitellurischen Lebens scharf den mit jeder neuen Stufe begründeten neuen Anfang, der demzufolge auch sein besonderes Schöpferwort als absoluten Wirkungsgrund postulire, hervorhebt. Dieß wird im Besonderen und per eminentiam für die Entstehung des ersten Menschen geltend gemacht, in welchem aber Pabst nebenher den in der Thierwelt zum höchsten Grade der Ausbildung gelangten Geschlechtsgegensatz aufgehoben sein läßt, um damit einen naturphilosophischen Erklärungsgrund für die Entstehung des ersten Menschenweibes aus dem ersten Menschen zu ge-

winnen. Uns dünkt die Annahme eines ursprünglichen androgynen Menschen eine unzulässige Concession an den Naturalismus zu sein, und auf eine eigentlich naturphilosophische Deduction der Entstehung des ersten Weibes aus dem ersten Menschen verzichtet werden zu müssen. Dieß scheint schon durch das strenge Festhalten am creatianistischen Standpuncte geboten zu sein; denn wie der erste Mensch (Mann), wurde ja auch das erste Weib von Gott geschaffen, also nicht aus dem ersten Menschen entwickelt. Der Verzicht auf naturphilosophische Deduction ist im gegebenen Falle nicht gleichbedeutend mit Verzicht auf speculative Erklärung, soll vielmehr einem unbefangenen Vorgehen in derselben Raum schaffen.

§. 69.

Der in der sexuellen Differenz aufgeschlossene Grundgegensatz psychisch-leiblicher Artung des seinem Wesen nach überall Einen und dieselbigen Menschen diversificirt und vervielfältiget sich in der Vielheit der Gattungsindividuen in einer Vielheit individueller Artungen, die man mit Rücksicht auf das, nach althergebrachter Ansicht die Verschiedenheit der individuellen natürlichen Artung der Menschen bedingende Mischungsverhältniß der stofflichen Elemente des leiblichen Lebens, Temperamente zu nennen pflegt. Man unterscheidet herkömmlich vier Hauptarten von Temperamenten, und hat in der Vierzahl derselben eine weiter fortgesetzte Differenzirung der im sexuellen Gegensatze aufgeschlossenen Urdifferenzirung des menschlichen Gattungscharacters zu erkennen. Wie in der sexuellen Differenz sich das urhafte kosmische Grundverhältniß von Oben und Unten (Sonne und Erde) reflectirt, so in der Vierzahl der Temperamente der innerhalb des Grundgegensatzes von Oben und Unten in gekreuzter Vierheit sich ausbreitende Gegensatz seitlicher Differenzen, in welchem jener Grundgegensatz in gedoppeltem Reflexe wiederscheint. Der Gegensatz von cholerischer und phlegmatischer Naturart reflectirt den Gegensatz zwischen Mittagspunct und Mitternachtspunct oder Hochpunct und Tiefpunct des kosmischen Lebens; der Gegensatz zwischen sanguinischer und melancholischer Naturart den Gegensatz zwischen Aufgang und Niedergang.[1]) Unter einem anderen Gesichtspunkt kann man die

[1]) Mit Bezug auf die sexuelle Differenz sind das cholerische und phlegmatische Temperament specifisch dem Manne, das sanguinische und melancholische spezifisch dem Weibe zuzuweisen. Der Hochpunct und Tiefpunct

Stellungen der choleriſchen und ſanguiniſchen Naturart mit einander vertauſchen, und das ſanguiniſche und phlegmatiſche Temperament als die in ſinnlicher Lebendigkeit nach außen gekehrte und die dem lebendigen äußeren Reize abgeſtorbene Naturart einander gegenüberſtellen; eben ſo laſſen ſich in höherer Ordnung das choleriſche und melancholiſche Temperament als energiſch kräftige und träumend in ſich verſunkene, rüſtige und weichgeſtimmte ſinnende Naturart einander entgegenſetzen. Ueberhaupt laſſen die genannten vier Grundtemperamente nach ihrer pſychiſchen und moraliſchen Bedeutung mancherlei Werthbeſtimmungen zu; vom allgemeinen anthropologiſchen Standpuncte betrachtet ſind ſie als naturnothwendige und angeborne pſychiſch-leibliche Grundbeſtimmtheiten des in dem Einzelmenſchen individuirten Gattungscharakters anzuſehen, der in keinem Einzelnen ſich nach ſeiner abſoluten und abſolut in ſich geſammelten Totalität, ſondern in jedem Einzelnen nur unter relativem Vorwiegen der einen oder anderen Grundbeſtimmtheit darſtellen kann. In der Naturlehre der Alten wurden die Temperamentsunterſchiede[1]) auf die Gegenſätze der elementaren Qualitäten: Kalt und Warm, Feucht und Trocken reducirt; die Hippokratiker dachten ſich die Temperamentsunterſchiede durch das relative Vorwiegen von Blut, Galle, Waſſer, Schleim bedingt, und mit ſpecieller Beziehung auf das Blutleben unterſchied und unterſcheidet man auch heute noch zwiſchen kalt- und heißblütigem Temperament.[2]) Jedes Temperament involv-

des Lebens liegt ſomit außerhalb der Sphäre des Weibes, die von jener des Mannes als der weiteren umſchloſſen iſt. Vgl. vor. §.

[1]) Dieſe natürlich nur als Unterſchiede körperlicher Dispoſitionen gedacht. Der erſte Urheber der Lehre von den Temperamenten als Seelenſtimmungen iſt der Verfaſſer der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Problemata, der von den Gemüthsſtimmungen und Seeleneigenſchaften des Melancholikers ſpricht. Näheres hierüber Fortlage pſycholog. Vorträge (Jena, 1869) S. 190 ff.

[2]) Burdach (Anthropologie, S. 648 f.) definirt das Temperament als Tempo des Lebens oder Verhältniß der Eindrücke zur Stärke und Dauer der Gegenwirkung. Das phlegmatiſche Temperament vereint ſtumpfe Reizbarkeit mit geringer Energie; Puls langſam und weich, Wärmeerzeugung gering, vorwaltende Verdauung, träge Sinnesthätigkeit, Gang der Vorſtellungen langſam, kalte Phantaſie u. ſ. w. Das melancholiſche Temperament hat mit dem phlegmatiſchen die geringe Reizbarkeit

virt die natürliche Dispoſition des Menſchen zu einer beſtimmten Art des freithätigen Verhaltens; daher erkennt man in der Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Temperamente auch eine Art natürlicher Prädispoſition für die verſchiedenen Arten ſocialer Berufsthätigkeit, obſchon der Zuſammenhang zwiſchen der ſittlichen Lebensarbeit und der angebornen pſychiſch-ſomatiſchen Stimmung und Disposition kein unmittelbarer iſt, ſondern im Elemente des ſittlich freien Willens ſich vermittelt, und in Kraft dieſer Vermittelung jedes durch ſittliche Pflege veredelte und geläuterte Temperament für die mannigfaltigſten und verſchiedenſten Berufsthätigkeiten adaptirt werden kann. Uebrigens erſcheinen die bezeichneten vier Temperamente ſelten in ihrer reinen Grundform, ſondern jedes derſelben in mannigfaltigen Nuancirungen und Miſchungen mit den übrigen. Sie ſind ferner, ſoweit ſie leiblich baſirt ſind, keine ſchlechthin unveränderlichen Grundbeſtimmtheiten des menſchlichen Individuums, ſondern wandeln ſich in Folge der im leiblichen Organismus vor ſich gehenden Wandlungen eines in das andere. Wie der Kindheit und erſten Jugend das ſanguiniſche Temperament natürlich iſt, ſo dem abgelebten die phleg-

gemein, unterſcheidet ſich aber von demſelben durch energiſche Reaction; Puls langſam aber kräftig, der Blick klar und ruhig, das Gemüth nur für Wichtiges empfänglich, die Phantaſie für höhere Gegenſtände thätig, die Handlungsweiſe einfach, aber ſicher und mit Nachdruck. Sanguiniſches Temperament: Uebergewicht der Reizempfänglichkeit, Reaction ſchnell, lebhaft, aber ohne Nachdruck und Dauer; Puls ſchnell, weich und leicht veränderlich, Wärme bedeutend, ſchnelle Folge der Vorſtellungen, geſchäftige Phantaſie, leichte aber oberflächliche und vorübergehende Erregbarkeit des Geiſtes und Gemüthes. Choleriker: hohe Reizbarkeit, lebhafte und energiſche Reaction; feſter Körperbau, Athem kraftig, Puls ſchnell und ſtark, lebhafte Wärmeerzeugung, feuriges Auge, Bewegung kraftvoll, kühne Phantaſie, heißes Gefühl, ſtürmiſche Affecte, raſche, feſte, nachdrucksvolle Handlungsweiſe. Die Eindrücke wirken auf den Sanguiniker leicht, auf den Phlegmatiker ſchwer, auf den Choleriker ſtark, auf den Melancholiker tief. Beim Phlegmatiker und Sanguiniker iſt die plaſtiſche Thätigkeit ergiebiger und die Neigung zur Fettbildung größer, ſo wie der Trieb nach Lebensgenuß ſtärker; aber jener findet ſeinen Genuß mehr im Sein, im Verharren in der behaglichen Ruhe, dieſer im Erſcheinen, im Wechſel, in der mühelosen bequemen Rührigkeit. Choleriker und Melancholiker haben ein Uebergewicht des animalen Lebens und einen mehr mageren Körperbau,

matiſche Stimmung, der kräftigen Manneszeit die choleriſche. Und wie die natürlichen Wandlungen des Organismus die angebornen Dispoſitionen zu ändern oder zu modificiren vermögen, ſo äußert auch das pſychiſch ethiſche Selbſtleben der Seele einen umbildenden Einfluß auf die angeborne Naturart. Die angeborne Naturart ſteht in einem teleologiſchen Verhältniß zum pſychiſch-ethiſchen Selbſtleben der Seele, und ſoll die concrete Selbſtdarſtellung der geiſtig-ſittlichen Perſönlichkeit vermitteln helfen; in dieſer wird allerdings zufolge ihrer Individualität ein beſtimmter Lebenston vorwalten, ihr freithätiges Selbſtleben wird eine beſtimmte individuelle Färbung an ſich tragen, in der ſittlich gebildeten Perſönlichkeit aber nirgends die rohe Natürlichkeit hervortreten, ſondern allwärts die veredelte, in einem höheren ſeelenhaften Elemente geklärte Natürlichkeit ſich darſtellen, in welchem die unedlen Züge und die Einſeitigkeiten der ungebildeten Natürlichkeit verwiſcht, und dieſe über ſich ſelbſt hinausgehoben und im allgemeinen Weſen der edlen Menſchlichkeit mit ſich ſelber vermittelt erſcheint. Das unbewachte und ungezügelte Sichgehenlaſſen der angebornen Naturart iſt der Stand ſittlicher Unbildung und Rohheit, und die verſchiedenen Arten und Claſſen von Temperamentsfehlern erſchöpfen die geſammte Mannigfaltigkeit der Formen, unter welchen ſich die der ſittlichen Zucht entledigte rohe Natürlichkeit des Menſchen darſtellt, und in den fortgeſchrittenen Graden ihrer Entartung das im Menſchen entfeſſelte Thier als widerliche Verzerrung des Menſchenbildes zeigt.

§. 70.

Das durch die Geſchlechtsdifferenz und die Verſchiedenheit der angebornen individuellen Naturartung in die Ordnung des irdiſch-ſinnlichen Naturdaſeins hineingeſtellte Menſchendaſein zeigt ſich in der Aufeinanderfolge der irdiſchen Lebensalter des Menſchen in den Naturverlauf der irdiſchen Wandlung und Veränderung hineingezogen, und nach ſeiner ſinnlich-irdiſchen Seite vollkommen unter das Geſetz derſelben geſtellt. Denn das auf dem Hochpuncte ſeiner Ent-

ſo wie einen ſtärkeren Trieb nach ſelbſteigener Wirkſamkeit mit einander gemein; dieſer iſt aber beim Choleriker mehr auf äußeres Schaffen, beim Melancholiker hingegen nach Innen gewendet.

wickelung angelangte Sinnenleben des Menschen tritt, nachdem es sich eine bestimmte Zeit auf jener Höhe erhalten hat, allmälich in das Stadium der Rückbildung über, um zuletzt in rascher beschleunigter Abnahme seinem Erlöschen entgegenzueilen. So bewegt sich demnach das irdische Zeitleben des Menschen in einer elliptisch geschwungenen Bahnlinie, deren beide Brennpuncte je nach der Länge der Lebensdauer mehr oder weniger weit auseinander gerückt sind; das Aufsteigen der Linie über die große Axe bedeutet den Lauf des aufnehmenden Lebens und seinen successiven Uebergang in das Alter der Vollreife, die Umbeugung am entgegengesetzten Ende gegen die große Axe herab die successiv beschleunigte Abnahme des Lebens bis bis zu dessen völligem Erlöschen. Die Epoche des aufnehmenden Lebensalters bedeutet in allgemein menschlicher Beziehung die allmäliche Herausbildung der innern geistigen Persönlichkeit aus der fortschreitend sich entwickelnden sinnlich-leiblichen Entelechie des Menschen; die in die Länge gezogene Dauer des Vollalters soll der activen Selbstbethätigung der innerlich erstarkten und entwickelten geistigen Persönlichkeit im irdischen Zeitleben dienen; das Alter der leiblichen Abnahme bedeutet die in der successiven Abkehr des innerlich gereiften Menschen von der irdischen Zeitlichkeit sich vollziehende Hinüberbildung desselben in ein jenseitiges Dasein. Der Haupttheil der irdischen Lebensarbeit des Menschen fällt demnach in die zweite Epoche, in welche eigentlich die Summe seines irdischen Daseins zusammengedrängt ist; die vorausgehende Lebensperiode verhält sich nur als vorbereitende Einführung in das kräftige Vollalter der irdischen Reife, die Epoche der Abnahme bedeutet für diese irdische Zeit einfach ein Ausruhen von den Mühen derselben. Die elliptisch gebogene Lebenslinie bewegt sich nicht in einfacher Richtung, sondern in successiv sich erweiternden Spiralwindungen, die sich um so mächtiger entwickeln, je reicher die Strebethätigkeit des Zeitmenschen sich entfaltet; in der Epoche der Abnahme verengern sie sich allmälich wieder, die geistig-seelische Lebensthätigkeit zieht sich mehr und mehr in sich selbst zurück, bis sie endlich an der letzten Spitze der Linie von der irdischen Leiblichkeit sich völlig ablöst.

Insofern das menschliche Einzelleben sowol wie das der gesammten Gattung in den Lauf zeitlicher Veränderung und Entwickelung hin-

eingezogen ist, hat der Mensch eine Geschichte, deren allgemeines Wesen die im Zusammenwirken menschlicher Freithätigkeit mit den diese Freithätigkeit bedingenden und bestimmenden Einflüssen sich vollziehende zeitliche Auswickelung der Menschheitsidee ist. So sehen wir also in der dreifachen natürlichen Bestimmtheit, die dem menschlichen Einzelwesen zufolge seiner Geschlechtseigenschaft, seiner angebornen Temperamentsartung und seiner Hineingezogenheit in den Verlauf einer irdischen Entwickelung eignet, die Beziehung auf den dreifachen Charakter des concreten Zeitmenschen als Gattungswesen, Gesellschaftswesen und Geschichtswesen ausgedrückt. Gattungswesen ist er zufolge der geschlechtlichen Differenzirtheit des Menschenwesens; zum Gesellschaftswesen ist er von Seite seiner natürlichen Bestimmtheit durch seine individuelle Naturanlage und Begabung organisirt, die nicht für sich allein, sondern im Zusammensein und Zusammenwirken mit allen übrigen differenten individuellen Artungen und in wechselseitiger Ergänzung und Ineinanderfügung Aller sich zu bethätigen hat. In Folge dieses Ineinandergreifens verschiedenartiger, in simultaner Coexistenz einander ergänzenden Thätigkeiten wird ein Fond und eine Substanz geschichtlicher Existenz geschaffen, welcher in der Succession des irdischen Zeitdaseins sich zu entwickeln die Bestimmung hat.

§. 71.

Geschlecht, Temperament, Alter sind vor aller sittlichen Selbstbestimmung gegebene Naturbestimmtheiten des singulären Menschenindivid's als solchen und abgesehen von seinen Beziehungen zu den übrigen Individuen derselben Menschengattung. Außerdem gibt es aber andere vorsittliche Naturbestimmtheiten des Menschenindivid's, die demselben spezifisch als Gattungswesen oder in seiner Coexistenz mit anderen Individuen der Menschengattung zukommen. Dahin gehören in aufwärts steigender Verallgemeinerung die Familientypen, die Stammes- und Raçentypen. Der Familientypus ist die im Kreise der Blutsverwandtschaft erbliche Gleichartigkeit körperlicher und seelischer Beschaffenheiten und Dispositionen. Sofern die Ehen in der Regel zwischen Genossen verschiedener Verwandtschaftskreise geschlossen werden, werden durch neue Ehen in der Regel neuen Familientypen oder doch Modificationen der schon bestehenden Fami-

lientypen geschaffen, und durch solche Modificationen soll unter den in der Abfolge der Generationen sich vervielfältigenden Trägern desselben Familiennamens die von Gott vorausbestimmte Zahl der individuellen Modificationen eines bestimmten Familientypus zur Erscheinung gebracht werden. Das augenfällige äußere Kennzeichen des gemeinsamen Familientypus ist die Aehnlichkeit der Gesichtszüge, in welchem sich Geist und Seele des Menschen überhaupt, also auch des in der Familie individualisirten Gattungstypus ausspricht. Der in eine Vielheit von Familien auseinander gegangene Individualtypus einer bestimmten Familie stellt den sogenannten Geschlechtstypus (gens) dar, dessen Individuationen unter einem gemeinsamen Familiennamen zusammengefaßt sind, und hiedurch die Erinnerung an die Bande der Blutsverwandtschaft festhalten; die durch eine gemeinsame Abstammung zusammengehaltene Vielheit von Geschlechtern constituirt einen Stamm (stirps). Der Stammestypus bedeutet eine aus gemeinsamer Abstammung herrührende erbliche Gleichartigkeit der Körperbildung und seelischen Habitualität in den Trägern und Gliedern desselben Stammes; er ist eine im erweiterten, großen Maßstabe und in aufwärts steigenden Stufen fortschreitender Verallgemeinerung (Stammzweig, Stamm, Hauptstamm) sich vorweisende Darstellung eines bestimmten Maaßes seelischer und körperlicher Gleichartigkeit. Die seelische Gleichartigkeit bezieht sich auf eine bestimmte Gleichartigkeit der natürlichen Temperamentsartung, in welcher letzteren ohne Zweifel der innerliche seelische Grund der Entstehung bestimmter Stammestypen zu suchen ist. Dadurch unterscheidet sich der Stammtypus seinem Begriffe nach vom Raçentypus, welcher, sofern er eine Abartung vom ursprünglichen normalen Menschentypus bedeutet, zu tiefst aus der Herrschaft äußerer Natureinflüsse auf den von ihnen überwältigten plastischen Bildungstrieb der Menschennatur erklärt werden muß. Diese Ueberwältigung setzt eine im Wesen des Menschen selber vor sich gegangene Entzweiung, und eine hiedurch bedingte relative Emancipation des leiblichen Bildungstriebes vom seelischen Formprincip des Menschenwesens voraus; einzig unter dieser Voraussetzung läßt sich die ideell geforderte Stammverwandtschaft und Stammeseinheit des menschlichen Geschlechtes festhalten und mit der factischen Diversität der Raçentypen vermitteln.

§. 72.

Die Verschiedenheit der Raçentypen ist zuerst von Seite der neueren Naturwissenschaft in's Auge gefaßt, und seit Blumenbach zum Gegenstande besonderer Forschung gemacht worden. Blumenbach unterschied fünf Hauptstämme oder Raçentypen des menschlichen Geschlechtes, in welchen er eben so viele Abarten eines ursprünglich bestandenen normalen Menschentypus erkannte; unter diesen sah er den kaukasischen Stamm als den dem ursprünglichen Typus nächststehenden Stamm an, und war geneigt, denselben als Urstamm der übrigen vier Raçen zu nehmen. Die fünf Menschenstämme Blumenbachs sind der kaukasische, mongolische und äthiopische Stamm als Träger prononcirter Grundverschiedenheiten, der amerikanische und malayische Stamm als die beiden Mittelglieder dieser beiden Grundtypen, der amerikanische als Mittelglied zwischen kaukasischer und mongolischer Raçe, der malayische Stamm als Mittelglied zwischen mongolischer und äthiopischer. Cuvier läßt nur die drei Hauptraçen Blumenbach's als eigentliche Raçen gelten, die weißen, gelben und schwarzen Menschen, schiebt aber desto mehr vermittelnde Uebergangsglieder zwischen diese Raçen ein. Prichard schwankt zwischen der Annahme von 7 oder 8 Raçen, substituirt der Blumenbach'schen Benennung Kaukasier die Benennung Iranier, der Benennung Mongolen die Bezeichnung Turanier, scheidet die Hottentotten als besondere Raçe von der äthiopischen, und zerfällt die Malayenraçe Blumenbach's in zwei oder auch drei Raçen: Alfuru's, Papua's, Malayen. Als Unterscheidungsmerkmale wurden von Blumenbach und Prichard die Unterschiede in der Hautfarbe, im Kopfhaare, in Schädel- und Gesichtsbildung in's Auge gefaßt. Die Alfuru's sind nach Prichard schwarzbraune, schlichthaarige Menschen, die Papua's oder Negrito's schwarze wollhaarige Menschen, die Afro-Neger zeichnen sich außerdem noch durch die schmale von den Seiten her zusammengedrückte Schädelform und durch die schmale Beckenform aus. Die Hottentotten haben mit den Negern in Bezug auf Schädelform und Gebiß Aehnlichkeit, mit den Papua's haben sie das büschelförmige Wollhaar gemein, Farbe und Gesichtszüge erinnern an die Turanier. An den Turaniern ist der breite, einer viereckigen Form sich annähernde

Schädel mit hervorstehenden Backenknochen so wie das annähernd viereckige Becken als charakteristisch hervorzuheben. Die Iranier oder indisch-atlantische Raçe Prichard's hat ihre ideale Form im altgriechischen Schönheitsbilde, welches Prichard auch im altpersischen Typus annähernd ausgedrückt findet.

Eine neue Classifikation der physischen Stammes- und Völkertypen wurde von dem Schweden Retzius durch specifische Berücksichtigung der mannigfaltigen Schädelformen angebahnt. Bereits Blumenbach hatte in der Diversität dieser Formen ein charakteristisches Merkmal des Raçenunterschiedes erkannt, und unter Anderem die aus der Scheitelansicht (norma verticalis) oder Ansicht von oben herab sich ergebende Diversität betont. Es ergab sich ihm von diesem Gesichtspunkt aus, daß zwei seiner Grundraçen: Mongolen und Neger, die entgegengesetzten Enden einer Formenreihe constituiren, in deren Mitte der kaukasische Stamm stehe — die Mongolenschädel viereckig, breit und kurz, der Negerschädel schmal und seitlich eingedrückt, der kaukasische Schädel die ebenmäßige mittlere Form. Retzius legte seinem ausschließlich auf die wesentlichen Unterschiede der Schädelformen gegründeten Systeme der Raçen- und Völkertheilung die Unterscheidung zwischen Dolichocephalen und Brachycephalen zu Grunde, und combinirte dieselbe weiter mit jener Prichard's zwischen Orthognathen und Prognathen. Die Schlüße, die man aus dieser Art vergleichender Untersuchung zog, waren, wenn auch vielleicht nicht vollkommen sicher, doch immerhin geeignet, die specifische Bedeutung der Schädelbildung für die vergleichende Anthropologie in mitunter überraschender Weise in's Licht treten zu lassen. Man machte z. B. darauf aufmerksam, daß bei der Neigung des weiblichen Bildungstriebes zur dolichocephalen prognathischen Form der Negertypus im Gegensatze zum brachycephalen mongolichen Typus eine Art Verweiblichung d. i. Herabdrückung zum unpersönlichen Wesen der reinen Natürlichkeit, der mongolische Typus im Gegentheile ein Ueberwiegen des härteren und festeren Wesens der männlichen Selbstheit ausdrücke; man glaubte nunmehr in den arktischen Kurzköpfen der östlichen Hemisphäre (Lappen, Samojeden, Jakuten u. s. w.) und arktischen Langköpfen der westlichen Hemisphäre (Eskimo's, Grönländer) mit Sicherheit die Abzweigungen zweier von einander ver-

schiedener Raçenstämme, der Turanier und der Mexikaner erkennen zu dürfen, während man früher die arktischen Völker bei ihrer sonstigen Gleichartigkeit unter Eine Raçe zu subsumiren pflegte u. s. w. Das allgemeine Resultat der Vergleichung war, daß die Brachycephalen am meisten in Nordasien, theilweise auch in Europa vorkommen, alle afrikanischen Völker, ferner die Hindu's, Neuholländer, Eskimo's und einige andere amerikanische Stämme zusammt einigen Völkchen der Südsee zum dolichocephalen Typus gehören. Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Typen machte sich aber weiter auch ein dritter mittlerer bemerkbar, den man mit Ausnahme der Afroneger, Hottentotten und Neuholländer in allen Raçen repräsentirt fand, am meisten natürlich in der kaukasischen, jedoch auch in letzterer nicht ohne bedeutende Abweichungen nach beiden Seiten, sowohl zum Langkopftypus (Hindu's, Kabylen, Bergschotten) als auch zum brachycephalen Typus (Franzosen, Deutsche, Russen, Neuitaliener, Rätier). Aus diesen Angaben ist aber bereits hinlänglich zu entnehmen, daß der craniologische Gesichtspunct für sich allein zu einem absoluten Kriterium der Stammverwandtschaft oder Raçenverschiedenheit sich nicht eigne. Noch entschiedener tritt dieß in den Classificationen hervor, die sich aus der Combination der Rücksicht auf Lang- oder Kurzköpfigkeit mit dem goniometrischen Eintheilungsgrunde ergaben; es werden hiebei erweislich stammverwandte Völker auseinandergerissen, während stammfremde unter dieselbe Hauptclasse zu stehen kommen. Als langköpfige Orthognathen fand man Hindu's, Georgier, Germanen, Kelten, Romanen, Nubier, Abyssinier, Berbern; als kurzköpfige Orthognathen bezeichnete man Mongolen, Türken, Perser, Lappen, Slaven, Basken; langköpfige Prognathen: Chinesen, Japaneser, Australier, Neger und ein großer Theil der amerikanischen Völkerschaften; kurzköpfige Prognathen: Malayen, Kalmücken, Papua's u. s. w, Demzufolge darf es nicht überraschen, wenn Vollgraff, freilich kein naturkundiger Forscher, sondern bloß systemisirender Theoretiker in seinem quaternaren Schema der Völkergliederung die vier von ihm unterschiedenen Hauptformen der Kopfbildung (Langköpfe, Breitgesichter, Rundgesichter, ovale Gesichtsform) in jeder einzelnen derselben sich wiederholen läßt. Auch die Größe des Kopfes und die Capacität der Gehirnkapsel wurde zum Gegenstande besonderer

Forschungen gemacht; das allgemeine Ergebniß derselben war, daß in jeder Raçe große und kleine Schädel vorkommen, die Größe jedoch bei den besseren Raçen im Ganzen zunehme, und die bedeutendsten Größen nur in ihnen sich finden. Dasselbe gilt im Ganzen vom Gehirne, obschon sich nebenher auch auffallende Unterschiede zu Gunsten tieferstehender und verwilderter Stäme ergaben; die wilden Stämme Amerika's haben ein viel größeres Gehirn, als die halbcivilisirten Mexikaner und Peruaner; das Negergehirn ist größer als das altägyptische, hinter welchem überdieß noch jenes der Hindu's zurücksteht. So interessant die Resultate solcher Vergleichungen immerhin sind, so sehr legt sich durch sie zugleich nahe, daß sie nur vereinzelnte Data empirischer Forschung darbieten, die selber wieder erst aus ihren tieferen Ursachen erklärt sein wollen. Es fragt sich hiebei immer, wie sind diese Diversitäten der Kopf- und Gehirnbildung entstanden? In welchem Verhältnisse stehen sie ferner zum physiologischen und morphologischen Gesammthabitus der Stämme und Völker, an welchen sie hervortreten? Auf diese Grundfragen wird erst die Forschung späterer Zeiten eine einläßlichere Antwort zu geben vermögen, und auch da immer nur approximativ und relativ, weil die empiristische Forschung niemals abgeschlossen ist, und in Dingen, die so innig mit psychischen Ursachen und Processen verschlungen sind, aus sich allein das letzte erklärende Wort nicht zu schöpfen vermag.[1])

§. 73.

Mit Rücksicht auf den anotomisch-physiologischen Grundhabitus des Menschen und dessen Diversificationen in den verschiedenen Hauptstämmen der Menschheit hat die neuere Anthropologie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt die Frage aufgeworfen,[2]) ob es mehrere

[1]) Eine Uebersicht des heutigen Standes der physiologischen Raçenkunde mit den auf alle Details der Vergleichung sich beziehenden Daten bei Quatrefages, Rapport etc. S. 273–362. Vrgl. auch Perty Etnographie, S. 19—32; ferner Perty's: „Anthropologische Vorträge" (Leipzig und Heidelberg) S. 65 ff.

[2]) Vgl. Einleitung §§ 12 und 41 ff.

Arten, oder nur Eine Art von Menschenwesen gebe, so daß die verschiedenen Raçen und Stämme nur Varietäten oder Abarten derselben Species wären? Wir glauben, daß bereits die mittlere Stellung des kaukasischen Typus zwischen zwei nach entgegengesetzten Richtungen hin unter ihn hinabsinkenden Bildungsformen für die Arteinheit spreche, in dem Sinne nämlich, daß er den normalen Typus, die nach beiden Seiten hin bis zu einem letzten Extreme abwärts sinkenden Bildungsformen aber die Abartungen der Einen Art darstellen. Wollte man zwei oder mehrere von einander specifisch verschiedene Arten von Menschen annehmen, so müßte jede derselben innerhalb ihres heutigen Verbreitungsbezirkes entstanden sein; es scheint aber nicht, daß der arktische und subarktische Nord und Süd die für die Entstehung und Ausbildung einer specifisch ihm angehörigen autochthonen Menschenart nöthigen Bedingungen darbiete. Steht es fest, daß nur Ein Typus der normale menschenwürdige ist, so würden die übrigen Menschenformen nur relativ, in dem Grade nämlich, als sie dem Normaltypus sich annähern, am Menschsein theilhaben, also die Träger der unvollkommenen Typen auch nicht ganz und vollkommen Menschen sein. Das Wesen des Menschen wird durch die, das lebendige Menschengebilde als lebendiges Formprincip tragende Seele bestimmt; man müßte also für verschiedene Menschenarten verschiedene Arten von Seelen postuliren, für den Negerstamm ein seelisches Bildungsprincip, dessen bewußte und selbstbewußte Regungen und Thätigkeiten in den Bereich der sinnlichen Begierlichkeit gebannt sind (*ἐπιθυμητικόν*), für die Mongolenraçe ein seelisches Princip, dessen bewußte und selbstbewußte Thätigkeit im Ganzen und Großen über den Bereich des *θυμοειδές* sich nicht erheben, und erst in der weißen Raçe wäre das wahrhaft menschliche und auf der Höhe der vollkommenen Menschlichkeit stehende seelische Bildungsprincip vorhanden. Für den Fall einer solchen abgestuften Artverschiedenheit müßte auf die Möglichkeit einer Humanisirung der niederen Raçen durch die höchste verzichtet werden, und letztere wären, wo immer und so weit sie der Ausbreitung der vollkommenen Raçe im Wege stehen, nach dem Rechte der Natur und Geschichte dem Loose gewaltsamer Verdrängung und Ausrottung verfallen. Dieß hieße im Namen der Humanität die Vertilgung der niederen Raçe durch die höhere als sittlich

berechtigtes Princip proclamiren; die Läugnung der Arteinheit schließt mit anderen Worten auch die Verneinung der generischen Einheit in sich, die durch fruchtbare Vermischungen der höchsten Raçe mit der niedersten, und der hieraus erzeugten Mischlinge untereinander, unbestreitbar festgestellt ist. Man hat allerdings aus dem Bereiche der Thierwelt Beispiele fruchtbarer Vermischungen zwischen Thieren verschiedener Arten angeführt; abgesehen aber von den Bedenken, die man gegen das Zutreffende solcher Beispiele vom rein naturwissenschaftlichen Standpuncte aus hegen kann, da sich immer noch fragen läßt, ob die angeführten Beispiele wirklich fruchtbare Vermischung heterogener Arten, oder bloß heterogener Unarten beweisen, ist die Hinweisung auf die Vorgänge innerhalb der Thierwelt darum nicht zulässig, weil der Mensch als solcher ein von der Gesammtheit der Thierarten specifisch verschiedenes Wesen ist. Man glaubt wol vom Standpunct einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Auffassung des Menschen die verschiedenen ungleichen Menschenarten einfach nur als höher gesteigerte Fortsetzungen der thierischen Bildungen ansehen zu dürfen, demzufolge die Natur nach dem höchstorganisirten Thiere, dem Affen, zunächst den Neger, weiter hinauf veredeltere Menschentypen, zuhöchst den weißen Menschen hervorgebracht hätte, so daß dieser nach dem Gesetze des aufwärtsschreitenden Bildens der Natur das letzte Erzeugniß der menschenbildenden Kraft der Erdnatur wäre. Die Einreihung der verschiedenartig abgestuften Menschentypen unter dieses Gesetz der aufwärts steigenden bildenden Naturthätigkeit ist aber schon deßhalb nicht statthaft, weil im irdischen Weltdasein der Menschheit kein solches wechselseitiges Bedingungsverhältniß der gemeinsamen Existenz der höheren und niederen Menschenraçen besteht, wie es im Bereich der Thierwelt und der reinen Naturwelt überhaupt in Bezug auf die mannigfaltigen und verschiedenen Arten von Existenzen besteht, unter welchen die relativ höheren und höchsten das Vorhandensein der niederen zur wesentlichen Voraussetzung ihres Bestandes haben. Die mannigfaltig abgestuften und diversificirten Formen und Existenzen der reinen Naturwelt ergänzen sich in ihrer Gesammtheit zur Darstellung des in der Vollständigkeit seiner singulären Momente explicirten Naturbegriffes; das Gleiche kann man in Bezug auf den Begriff des

Menschen nicht von den vermeintlichen verschiedenen Menschenarten sagen; oder die Idee der Humanität sinkt zu einem wesenlosen Abstractum herab, welches in seiner generischen Indifferenz Menschenwürdiges und Nicht-Menschenwürdiges umfaßt. Der Begriff des Menschen als eines edlen, bildungsfähigen, über den Bereich eines bloßen Naturdaseins hinausgestellten Wesens zwingt an der Arteinheit des menschlichen Geschlechtes festzuhalten, und die Abweichungen vom reinen, edlen Typus der menschlichen Artung als Abartung zu fassen.

Schon das natürliche Sprachgefühl, das sich in der Wahl des Wortes „Raçe" für die Bezeichnung der morphologisch-physiologischen Generaltypen des über die Erdkugel verbreiteten Menschengeschlechtes ausgeprägt hat, zeigt an, daß sich das auf die Naturseite des Menschendaseins gerichtete Denken des Menschen nicht so schlechthin mit einer rein zoologischen und zoonomischen Betrachtungsweise familiarisiren mag. „Raçe" bedeutet auf das Menschengeschlecht angewendet einen verfesteten Grundtypus, der eine bestimmte Grundartung, oder wie die Hylozoiker wollen, eine bestimmte Menschenart bedeuten soll; in der Thierwelt aber ist Raçe eine Varietät innerhalb derselben Art. Blumenbach zeigt ferner, daß in der Thierwelt die innerhalb derselben Art statthabenden Variationen in Bezug auf Farbe, Haar, Größe, Schädelform und sonstige Bildung bedeutendere Unterschiede hervorstellen, als sie an den verschiedenen „Raçen" der Menschengattung zur Erscheinung kommen. Wenn nun diese Unterschiede durch Klima, Futter, Lebensart und andere, das Thier von Außen bestimmende Ursachen bewirkt werden, so muß man analogischer Weise auch vom Menschen urtheilen, daß seine Gattung dadurch und insoweit, als sie den Naturmächten unterthan geworden, in den Kreis physisch abändernder und den normalen Typus entstellender Variationen hineingezogen worden sei; und insofern drückt das Wort „Raçe" auf den Menschen angewendet etwas Thierähnliches aus, was nicht im Wesen des Menschen als solchen liegt, sondern nur als Folge einer Degenerirung der vom seelischen Formprinzipe relativ emancipirten sinnlichen Leiblichkeit genommen werden kann, die ihrerseits dann auch wieder auf das ihr eingesenkte seelische Princip und dessen immanente Lebensfunctionen hemmend zurückwirkt, und nicht minder die animalische Bildungsthätigkeit der Seele in nachtheiliger Weise beeinflußt. In solcher Art wird man sich die primitive Entstehung des Negertypus zu erklären haben, der allerdings etwas Affenartiges an sich haben mag, aber nicht etwa deßhalb, weil der Affe die oberste Spitze des Thierreiches wäre, das sich in der tiefststehenden Menschenraçe weiter aufwärts fortsetze, um allmählich in den reinen Menschentypus umgebildet zu werden, sondern weil der entartete menschliche Typus zur Aehnlichkeit mit einem unedlen thieri-

schen Typus herabgesunken ist, der keineswegs, wie schon öfter erinnert wurde, so schlechthin die an den Menschen nächst angerückte Thierform bedeutet.

§. 74.

Mit der Arteinheit ist nicht sofort auch schon die Gattungseinheit des menschlichen Geschlechtes — das Wort Gattungseinheit nach dem bereits erklärten lebendigen Begriffe desselben in seiner Anwendung auf den Menschen — erwiesen und festgestellt, liegt aber implicite in ersterer enthalten, da die in concreto begriffene Arteinheit, oder besser gesagt die Arteinheit des in concreto begriffenen Menschen durch sich selber auf die Stammeseinheit hinleitet. Auf dem Standpuncte der rein naturwissenschaftlichen Forschung ist sie allerdings nicht zu erhärten; der Mensch ist aber auch nicht reines Naturwesen, und deßhalb die Beschränkung der Untersuchung auf den rein naturwissenschaftlichen Standpunct nicht zuläßig. Der Mensch greift nach der Ganzheit seines Wesens über die gesammte Erdnatur, über alle lebenden Wesen der Erde hinaus, kann demzufolge kein chthonisches Erzeugniß sein. Man ist demzufolge nicht berechtiget zu sagen, daß, weil die „Erde" oder die bildende Naturkraft an verschiedenen Orten der Erde dieselben Formen des pflanzlichen und thierischen Lebens hervorgebracht, oder weil jeder Erdtheil seine besondere Flora und Fauna hat, die Erde auch an verschiedenen Orten Menschen aus sich herausgesetzt habe und jeder Erdtheil seine besonderen Autochthonen haben müsse. Die primitive Entstehung des Menschen wird, so gewiß er kein bloßes Natur- oder Sinnenwesen ist, nicht auf dieselbe Weise, wie jene der übrigen Erdwesen erklärt werden können; zudem ist ja auch die Entstehung letzterer kein Erkenntnißobject der empirischen oder exacten Naturwissenschaft, sondern ein naturphilosophisches, somit speculatives Problem, welches somit über den Bereich des reinen Naturwissens hinausgreift, und dieses selber in eine höhere Erkenntnißsphäre hinaufrücken will. Das natürliche Erfahrungswissen vermag nur so viel mit Gewißheit zu sagen, daß nicht jedweder jetzt von Menschen bewohnter Raum der Erde die geeigneten Bedingungen für die primitive Entstehung oder für die Hegung und Erhaltung des primitiv entstandenen Menschen darbiete; damit verengt sich bereits das Gebiet,

innerhalb deſſen man die Stätte primitiver Menſchenentſtehung vermuthen könnte, und wofern die phyſikaliſch-geographiſche Erdkunde ein geographiſches Gebiet vorwieſe, von welchem aus eine Verbreitung des menſchlichen Geſchlechtes über die geſammte Erdkugel ſich am natürlichſten erklären ließe, ſo würde man jenes Gebiet als den dem natürlichen unbefangenen Vermuthen zunächſt liegenden Urſprungsſitz der Menſchengattung anzunehmen geneigt ſein. Mehr weiß die Naturwiſſenſchaft nicht zu ſagen, und der Fragende ſieht ſich, ſoweit es ſich um weitere Daten eines ſicheren Erfahrungswiſſens handelt, an die Geſchichtskunde, welche von den Zügen der Völker erzählt, ſowie an die vergleichende Sprachkunde gewieſen, welche, ſoweit ſie über die Verwandtſchaftsverhältniſſe der Stämme und Völker Aufſchluß zu geben berufen iſt, ſelbſt auch einen Theil der Geſchichts- und Völkerkunde bildet. Neben der Sprach- und Geſchichtskunde werden ſchließlich auch die religiöſen Ueberlieferungen des menſchlichen Geſchlechtes und die Stammesſagen der Völker zu befragen ſein, welche in vorhiſtoriſche und der empiriſtiſchen wiſſenſchaftlichen Forſchung nur relativ zugängliche Zuſtände des irdiſchen Menſchendaſeins zurückreichen, und ſoweit ſich aus ihnen Aufſchlüſſe über dieſe Zuſtände gewinnen laſſen, ſelber auch zu den Erkenntnißquellen unſeres hiſtoriſchen Wiſſens gehören. Je näher aber dieſes hiſtoriſche Wiſſen an die Urſprünge des irdiſchen Menſchheitsdaſeins reicht, deſto mehr nimmt es den Charakter religiöſer Ueberlieferungen an; womit wohl ſchon von ſelber angedeutet iſt, daß, wie dieß auch im Weſen der Sache begründet iſt, eine letzte und höchſte Inſtanz in der auf zuverläßige Erfahrung und Zeugenſchaft geſtützten Entſcheidung der Frage über den Urſprung des menſchlichen Geſchlechtes und über den Anfang des geſchichtlichen Menſchheitslebens dem reinen und geläuterten Religionsglauben der Menſchheit zuzuerkennen ſei, der einem im Voraus feſtſtehenden Proteſte gegen alle materialiſtiſchen, naturaliſtiſchen und hylozoiſtiſchen Erklärungen des Urſprunges der Menſchengattung gleichkommt.

Die anthropologiſche Naturkunde der Neuzeit geſteht zu, daß, wofern man die höchſte der gegenwärtig beſtehenden Menſchenraçen für die den Urgeſchlechtern der Menſchheit nächſtſtehende nimmt, und die übrigen Raçen für Entartungen des Urſtammes der Menſchheit anſieht, die Urheimath

des Menschengeschlechtes in einer Gegend Mittelasiens zu suchen sein dürfte. Da z. B. Caschmir das Stammland mehrerer unserer Hausthiere, Cerealien und Küchengewächse ist, so sind Zimmermann, Pallas, Bailly, Kant, Girtanner geneigt, den Ursprung der Menschheit am Fuße der Gebirge von Caschmir zu suchen. Damit ist aber eigentlich nur auf das specifische Stammland der Arier hingewiesen, die nicht die ausschließlichen Repräsentanten der vornehmsten Menschenraçe sind. Andere Forscher (Rudbeck, Delille, Meiners) suchten die Heimath des Menschengeschlechtes im Kaukasus, bibelgläubige Forscher (Görres, K. Raumer) denken an das armenische Hochland. Whewell gesteht den verschiedenen Raçen einen gemeinsamen, aber mehrpaarigen Localursprung zu, von welchem er nur die Neger als gar zu abweichend von den übrigen Raçentypen ausnimmt. Der Sprachforscher A. F. Pott, der sich gleichfalls gegen die sogenannten Unitarier erklärt, meint, daß mindestens die Abkunft der amerikanischen Urbevölkerung von jener des östlichen Continents sich niemals werde wahrscheinlich machen lassen, indem geographische, somatisch-naturhistorische, sprachwissenschaftliche Gründe und Bedenken dagegen stritten. Er muß indeß selber zugeben, daß man nicht mit C. Vogt die geographische Unmöglichkeit einer Einwanderung aus der östlichen Erdhälfte annehmen könne, wofür in der That der Wege mehr als einer sich darbieten, und wol auch jeder derselben benützt worden sein wird. In Bezug auf seine sprachwissenschaftlichen Einwendungen hat er Max Müller gegen sich, der auf Grund seiner genetisch-genealogischen Sprachenclassification die Stammverwandtschaft der amerikanischen agglutinirenden Idiome mit den gleichartigen Asiens zu vertreten nicht Anstand nahm. Pott sieht freilich in dem, was Müller als sprachliche Verwandtschaft bezeichnet, nur eine generische Einheit sachlich völlig differenter Sprachen; indessen scheint Müller hinlänglich aufgeklärt zu haben, weßhalb eine engere, das lautliche mit in sich fassende Verwandtschaft der einem isolirten Continente angehörigen Sprachen culturloser Völker und Völkerschaften mit den zum gleichen Geschlechte gehörigen Sprachen Asiens nicht statthaben könne. Alle Gründe, welche Pott für die autochthone Eigenartigkeit der amerikanischen Stämme einsetzt, lassen sich zu Erklärungsgründen für die Eigenartigkeit und Abweichung der amerikanischen Sprachen und Idiome von den stammverwandten Asiens umformen. Die somatisch-physiologische Beschaffenheit der Ureinwohnerschaft Amerika's betreffend, möchten wohl jene das Richtige getroffen haben, welche im amerikanischen Typus ein Gemisch und nebenbei auch eine indifferenzirende Ausgleichung der übrigen Raçentypen, des mongolischen namentlich und des malayischen, erkannten.

§. 75.

Die Art- und Stammeseinheit des menschlichen Geschlechtes ist eine Vernunftidee, die sich im sittlichen Denken des Menschen als

denknothwendig ankündiget, wie es nicht anders kommen kann, wenn anders die Aussagen und Forderungen des religiösen und sittlichen Bewußtseins nicht bloß im subjectiven menschlichen Gefühle, sondern in der gottgesetzten Ordnung der Dinge selber begründet sind. Die höchsten und erhabensten Ideen der Religion und Moral müssen durch die natürliche Ordnung der Dinge unterbaut sein. Die höchste Idee der religiösen Menschengemeinschaft, die Idee der in Gott vollendeten Menschheit ist, daß sich dieselbe als Eine große Familie darstelle und fühle, deren Haupt und Vater Gott ist, und deren Glieder in Gott als Kinder Eines Hauses einander angehören; diese Idee kann für den Mitmenschen nur unter Voraussetzung einer natürlichen Art- und Stammeseinheit natürliche Wahrheit haben. Jeder Mensch soll in seinem Mitmenschen, in jedem Unglücklichen und Fremden, der seiner Hilfe bedarf, seinen Nächsten, seinen Bruder erkennen; dieses Gefühl brüderlich-inniger Theilnahme, das in der vollendeten sittlichen Ordnung des Lebens alle Menschen unter einander verbindet, kann im natürlichen Gefühle des Menschen nur unter der Voraussetzung einer natürlichen Verwandtschaft aller Glieder der gesammten Menschengattung sich bewahrheiten. Das christliche Gebot der Nächstenliebe ist auf die Voraussetzung dieses natürlichen Verwandtschaftsverhältnisses gebaut, und begründet sich, soweit es an das natürliche Gefühl des Menschen appellirt, aus dieser Voraussetzung; es wäre unwahr, wenn diese Voraussetzung falsch wäre, es könnte nicht einen seinem ganzen Wesen nach in Herz und Gefühl des Menschen wurzelnden ethischen Habitus zur Pflicht machen, wenn für denselben kein Anknüpfungspunct im natürlichen Gefühle des Menschen dargeboten wäre. Die Religion Christi fordert Nächstenliebe; lieben kann man nur dasjenige, worin man sich selbst wiederfindet — wie sich selbst lieben kann man nur dasjenige, worin man sich selbst, sein eigenes Wesen ganz und vollkommen wieder findet. Daß unser natürliches Gefühl durch etwas Stammfremdes eben so sympathisch angemuthet werden sollte, wie durch etwas Stammverwandtes, ist unmöglich, es widerstreitet demselben; zudem müßte, da es in der Vielheit des Geschaffenen keine leere Einerleiheit gibt, bei einer ursprünglichen Stammesmehrheit auch eine natürliche primitive Ungleichheit der primitiven Urstämme der Menschheit angenom-

men werden, die als permanente Qualität es unmöglich machen würde, die Glieder des relativ niederen Stammes im Gefühle der Liebe und Werthschätzung auf gleiche Stufe mit den Gliedern des relativ höheren Stammes zu stellen, weil Würde und Adel des Menschenthums uranfänglich und von Natur aus ungleich unter die differenten Glieder des Menschheitsganzen vertheilt wäre. So schließt die sittliche Wahrheit des christlichen Liebesgebotes die Stammeseinheit des menschlichen Geschlechtes als natürliche Voraussetzung in sich; und so gewiß als jene sittliche Wahrheit actuirt werden soll, muß es auch möglich sein, die Stammeseinheit des menschlichen Geschlechtes wissenschaftlich zu erweisen — wenigstens in so weit, daß sie auch abgesehen von den speculativen Beweismomenten, auf welche zufolge der zeitlichen Unmöglichkeit einer vollständigen und absolut genügenden empiristischen Erweisung letztlich immer wieder recurrirt werden muß, vom Standpuncte des menschlichen Erfahrungswissens als das Wahrscheinlichere, das Gegentheil aber als das minder Wahrscheinliche erscheint. Die Schwierigkeit einer solchen aposteriorischen Erweisung ist nicht größer, als die sittliche Actuirung der durch das christliche Gebot geforderten allgemeinen Menschenliebe, deren vollkommene und tadellose Erweisung das Höchste ist, was von Menschen geleistet werden kann, und eine Fülle specieller Forderungen in sich schließt, rücksichtlich deren sich der zeitliche Erdenmensch stets als Schuldner zu bekennen hat.

Der absolute speculative Beweisgrund der natürlichen Stammeseinheit des menschlichen Geschlechtes ist der lebendige concrete Begriff der Menschengattung, der sich in Nichts auflöst, sobald von der Stammeseinheit abgegangen wird. Man kann, wie es hin und wieder geschieht, von der Stammeseinheit abgehend, noch an einer geistigen Einheit des menschlichen Geschlechtes, an der Gleichheit und Einheit der in der Menschengattung eingeleibten Geister und Seelen festhalten, so schwer dieß bei dem augenfälligen geistigen Zurückstehen der niederen Raçen und bei der augenfälligen Werthlosigkeit eines völlig culturlosen und dem geschichtlichen Tode anheimgefallenen Daseins der niedersten Stämme immerhin werden mag; sei es aber, daß man an einer solchen geistigen Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechtes festhalte, so ist dieß doch nicht die ganze und

volle Einheit, so gewiß der Mensch nicht einfach Geist, sondern wesentlich auch Leib- und Seelenwesen ist, und demnach die Gesammtheit des Geschlechtes auch in einer leiblich-sinnlichen Wurzel verknüpft sein muß. Nur muß man hierin tief genug gehen, und kann nicht bei einem ersten geschlechtlich verschiedenen Urpaar stehen bleiben, sondern hat auf den absoluten Repräsentanten der gesammten Gattung, auf den Einen ersten Menschen zurückzugehen, in welchem der Ewige das vollkommene geschöpfliche Gegenbild seines absoluten göttlichen Wesens setzte. Dieser Eine erste Mensch, oder vielmehr die durch ihn repräsentirte Gattung, hatte sich aus ihm mittelst des aus ihm genommenen Weibes zu ihrem vollen expliciten Dasein zu entfalten, und soll in ihrer vollkommenen Entfaltung das explicite Bild dessen, was er urhaft war aber durch sich selbst allein als singulärer Mensch nicht darzustellen vermag, zum Ausdruck bringen. Als der absolute geschöpfliche Abschluß der ihm unterstehenden irdischen Natur konnte der erste Mensch nur Einer sein; alle physischen und ethischen Disparitäten, die sich in der entwickelten Gattung zeigen, mußten der Möglichkeit nach in ihm enthalten sein, nicht so, daß er sie durch sich selbst hervorzustellen vermocht hätte, sondern so, daß er zum unmittelbaren und mittelbaren Veranlasser derselben wurde — unmittelbarer Veranlasser durch eine urhafte primitive Selbstthat, welche für das gesammte ihm entstammende Geschlecht entscheidend war, mittelbarer Veranlasser als Erzeuger des ihm entstammten Geschlechtes. Die in ihm urhaft beschlossen gewesenen Disparitäten der entwickelten Menschheitszustände lassen sich scheiden in solche, welche der Begriff der Mannigfaltigkeit in der Einheit mit sich bringt, und in andere, welche aus einer innerlichen Entzweiung der menschlichen Natur in sich selber, aus einem inneren Bruche des ursprünglich integren Menschenwesens folgen. Beide Arten von Disparität haben sich in den ethischen und physischen Zuständlichkeiten der ihrem Urrepräsentanten entstammten Gattung reflectirt, und beide Arten von Disparität sind in beiden Arten von Zuständlichkeiten in der mannigfaltigsten Weise in einander verschlungen, so daß sich in der naturgemäßen und ordnungsgemäßen Disparität überall auch die andere reflectirt, die den inneren Bruch des Menschenwesens offenbart; im Zusammenhange damit und zufolge der Unzertrennlichkeit

der ethischen und natürlichen Seite des concreten Menschenwesens sind weiter auch das physische und ethische Moment in der Entwickelung des menschlichen Gattungslebens auf's engste mit einander verschlungen, so daß eine reine Naturgeschichte oder rein natürliche Geschichte des menschlichen Geschlechtes, d. h. eine vom ethischen Factor principiell abstrahirende Erklärung der factisch gegebenen Zustände des menschlichen Gattungslebens eben so wenig möglich ist, als ein von den natürlichen und physischen Qualitäten des Menschenwesens abstrahirender Ethicismus, der eben nur ungeschichtlicher Rationalismus ist und als solcher auf die Erklärung der factisch und geschichtlich gegebenen Menschheitszustände verzichten muß. Innerhalb dieses einseitigen Ethicismus steht nach der einen Seite auch die Anschauung jener, welche unter Preisgebung der natürlichen Stammeseinheit an der geistigen Einheit und Gleichheit des menschlichen Geschlechtes festhalten, während sie nach der anderen Seite sich auf den Boden eines gegen die berechtigte Geltung des Ethicismus sich verschließenden physikalischen Naturalismus stellen. Die Ethicisten der bezeichneten Richtung behaupten freilich, daß bei Preisgebung der Stammeseinheit die Wesensgleichheit der mehrstämmigen Menschengattung immerhin noch festgehalten werden könne. Sei es; wie kommt es aber, daß nach den bisherigen Geschicken des menschlichen Geschlechtes die Träger des bevorzugten Stammes, des normalen Menschentypus zugleich auch die specifischen, ja fast ausschließlichen Träger aller höheren Culturentwickelung sind, die letzten Ausläufer der niederen Raçen aber zu einem Zustand unheilbarer natürlicher Entartung herabgesunken sind, der sie in den Berührungen mit der höchsten Raçe zum Looſe des Aussterbens verurtheilt? Hier walten tiefere Bezüge ob; diese zeitlich verlorenen Glieder des Menschheitsganzen sind abgestorbene Glieder eines seiner primitiven Integrität und Lebendigkeit verlustig gegangenen Organismus, in welchem die Kräfte des Lebens mit einem in ihn eingedrungenen Elemente des Verderbens ringen; die menschliche Gattung in ihrer natürlichen, durch Zeugung vermittelten Entwickelung ist die Evolution eines urtypischen Menschen, der von der Idee seiner selbst abgefallen und in sich entzweit sich als das, wozu er sich selbst machte, in dem ihm entstammten Geschlechte projicirt und fortgepflanzt hat. Der

stetig Eine Mensch, der sich uns in den Zuständen der universalen Menschheit nach allen seinen Seiten, in seiner Hoheit und in seiner Niedrigkeit, in seiner Würde und in seiner verkommenen Selbstlosigkeit, nach seinem natürlichen und sittlichen Adel und Unadel in den ausdruckvollsten Bildern darstellt, ist ohne jenen concreten typischen ersten Menschen nicht zu erklären.

Der concrete typische Urrepräsentant der Menschengattung hat als solcher einen vorgeschichtlichen kosmischen Charakter, aus welchem er erst durch sein Versetztwerden in das Gegensatzverhältniß der sexuellen Differenz heraustrat. Durch diese Uebersetzung in den Stand geschlechtlicher Differenz wurde die Entwickelung des menschlichen Gattungslebens eingeleitet, und die Auswickelung der durch den typischen Urmenschen repräsentirten Gattung angebahnt, deren Einheit zufolge der Stammeseinheit des menschlichen Geschlechtes wesentlich auch Geschlechtseinheit ist, und als solche ihrem Begriffe zufolge jede Artverschiedenheit ausschließt, deßungeachtet aber an Mannigfaltigkeit nicht ärmer, sondern ungleich reicher ist, als irgend welche, differente Arten in sich fassende Gattung der Sinnenwelt, da jedes menschliche Gattungsindividuum eine selbstige Persönlichkeit ist, und als solche die freie Möglichkeit mannigfaltigster Selbstbethätigungen in sich trägt, die innerhalb der Gränzen des natürlich und moralisch Möglichen liegen. Allerdings ist diese Möglichkeit in den unvollkommenen Zuständen des menschlichen Zeitdaseins vielfach beschränkt und gebunden, der in dem Gegensatze zwischen höheren und niederen Raçen sich darstellende Gegensatz zwischen activer und passiver, freier und unfreier Menschheit wiederholt sich innerhalb der activen Menschheit selber wieder in der mannigfaltigsten Weise; aber die Möglichkeit als solche ist vorhanden, und soll in einem höheren überzeitlichen und übergeschichtlichen Sein der Menschheit sich zur vollkommensten Freiheit des selbstigen Waltens entfalten. Kommt es der Menschengattung als der vollkommensten Darstellung des Gattungsbegriffes im Bereiche der Sichtbarkeit zu, die vollkommenste Einheit in der reichsten Mannigfaltigkeit darzustellen, so wird sie als Geschlechtseinheit freier, selbstiger Persönlichkeiten sich darstellen müssen — die Geschlechtseinheit ist in der Idee des Menschen als vollkommensten Gattungswesens begründet. Will man den Begriff des

Menschen als Gattungswesens nicht bloß für einen zeitlich empirischen, sondern im Wesen des Menschen begründeten nehmen, so hat man ihn im Namen der Würde des Menschen als eines über die Particularisationen des rein sinnlichen Gattungslebens erhabenen Wesens im engsten und zugleich vollsten Sinne, im Sinne der Geschlechtseinheit zu nehmen.

Dieselbe Forderung wiederholt sich im Hinblick auf den wahren und vollen Begriff der Menschheitsgeschichte, in welcher jeder Einzelne, der in ihr steht und sie mitlebt, seine eigene Geschichte, in dieser die Geschichte seines Geschlechtes erkennen soll. Dieser Begriff der Geschichte hat seine Wahrheit nur unter Voraussetzung der Geschlechtseinheit, und wird unwahr, sobald von derselben abgegangen wird; dieses Abgehen macht die Geschichte des gelben, des rothen, braunen, schwarzen Menschen zur Geschichte eines uns fremden Geschlechtes, und setzt sie zu einer Naturbeschreibung unserem Blute fremder Stämme herab. Der Universalismus der christlichen Menschheitsidee muß unter solchen Voraussetzungen aufgegeben werden, es ist ihm das natürliche Substrat entzogen; ist aber umgekehrt jene Idee wahr, ist sie im innersten Gefühle des gesittigten und gesitteten Menschen begründet, so muß auch die menschliche Geschlechtseinheit wahr sein, sie liegt in der Idee der Menschheitsgeschichte als selbstgelebter Geschichte enthalten. Das absolute Ziel des geschichtlichen Processes ist die volle und vollkommene Verwirklichung der Menschheitsidee; das Mittel der fortschreitenden Verwirklichung ist die Cultur als geistig-sittlicher Besitz der zeitlichen Menschheit. Wenn aber die ächt menschliche Cultur aus dem innersten Wesen des Menschen herausgeboren werden muß, und er sich in derselben als einem sein ganzes Selbst innigst anmuthenden Wesen und Elemente fühlen soll, so steht es unter Voraussetzung der Mehrgeschlechtigkeit der Menschengattung in Frage, ob die dem einen Geschlechte zusagende Cultur auch das adäquate Element der andersgeschlechtigen Stämme und Völker sei; und so muß an der Wirklichkeit und Möglichkeit einer gemeinsamen Universalcultur, des unentbehrlichen Vehikels einer gemeinsamen Vollendung der gesammten Menschheit zu einem gleichen und gemeinsamen höchsten Ziele gezweifelt werden. Das Zusammenwirken der gesammten Menschheit

zu einem gemeinsamen höchsten Ziele setzt eine Gemeinsamkeit und Solidarität des Denkens, Fühlens und Handelns voraus, die nur unter Voraussetzung einer innigsten natürlichen Einheit Aller denkbar ist; Ein Herz und Eine Seele können nur blutsverwandte Glieder desselben Geschlechtes sein, und die sich im höchsten geistigen Elemente als innigst verwandt und seeleneins begegnen sollen, müssen es schon im tiefsten Naturgrunde ihres Wesens sein. Die zeitliche Menschheit auf Erden soll sich in Gottes Kraft zu ihrem ewigen Sein in Gott vollenden. Sie hat demzufolge ein göttliches Lebenselement in sich aufzunehmen, das sich ihr als göttlicher Lebensgeist eingibt und einzugeben hat, um ihr eigenes Leben regenerirend, läuternd, klärend zu durchdringen und damit zur Anstrebung ihrer höchsten überzeitlichen Ziele zu beschwingen. Das Menschheitsleben ist kein rein geistiges, sondern allenthalben auf die Grundlage des Naturdaseins gestellt, und in seinen letzten verborgenen Wurzeln in den Grund des menschlichen Naturdaseins gesenkt. Demnach muß das heilende, läuternde, klärende göttliche Lebenselement diesem verborgenen natürlichen Lebensgrunde der Menschheit sich einsenken. Soll nun aus diesem Grunde das Leben der gesammten Menschheit sich regeneriren können, so muß es in demselben Eines sein; diese Natureinheit der Menschengattung ist aber nur unter Voraussetzung ihrer Eingeschlechtigkeit denkbar. Nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, daß sowohl die degenerirten niederen Stämme und Raçen durch Blutmischung [1]) und geistige Gemeinschaft mit den höheren sich regeneriren, als auch das Gesammtleben der Menschheit, soweit es aus seinen richtigen Verhältnissen herausgerückt ist, in Kraft eines ihm eingesenkten göttlichen Lebenselementes sich fort und fort erneuern könne. Sofern es durch den Abfall des Urmen-

[1]) Soweit diese angeht; es scheint, daß die Stämme niederster Raçe, soweit sie nicht zum Aussterben prädestinirt sind, zunächst nur an Ehen mit Stämmen der nächsthöheren Raçe gewiesen seien, und erst die Abkömmlinge einer solchen Mischung in ihren Ehen wieder um eine Stufe weiter aufwärts greifen können u. s. w. Jedenfalls wird der Proceß einer solchen veredelnden Rückbildung nur sehr langsam und allmälich vor sich gehen und vom Zusammentreffen ethischer und natürlicher Bedingungen abhängig sein, die häufig nicht zutreffen.

schen von der Idee seiner selbst aus seiner centralen kosmischen Stellung herausgerückt und vorherrschend auf den Grund des Naturdaseins gestellt, ja sogar in den Lebensverlauf desselben hineingezogen worden ist, muß es aus diesem seinem natürlichen Grunde heraus erneuert werden; also muß es in diesem seinem natürlichen wurzelhaft Eins sein, weil nur unter Voraussetzung einer solchen wurzelhaften Einheit das dem Lebensgrunde eingesenkte Element unsterblichen Lebens sich durch das Gesammtleben der Menschheit mit der Macht eines innerlich regenerativen, reinigenden und klärenden Einflusses zu verbreiten vermag. Als eine solche wurzelhafte Einheit ergibt sich aber eben nur die durch Generation vermittelte Geschlechtseinheit. Die zeitlichen Menschengenerationen sind durch Corruption des natürlichen Lebensgrundes der Menschheit der Sterblichkeit und allen anderen physisch und ethisch deformirenden Einflüssen des in's Menschheitsleben eingedrungenen corruptiven Elementes anheim gefallen, und müssen somit aus diesem Lebensgrunde heraus regenerirt werden; soll nun dieser natürliche Lebensgrund der Menschheit nicht in den Schooß der rohstofflichen Erdnatur verlegt werden, so muß er in einem ersten prototypen Menschenwesen urhaft gesetzt worden sein, und alle Generationen sind vervielfältigende Wiedersetzungen dieses ersten urhaften Grundes, der, weil in seiner prototypen Existenz corrumpirt, sich auch nur als corrumpirter wiedersetzen und vervielfältigen konnte, eben deßhalb aber in jeder dieser seiner Setzungen, der ersten sowol, wie allen nachfolgenden, in ein höheres übernatürliches regeneratives Element hinübergenommen werden muß, welche Hineinnahme als eine sanatio humanitatis in radice zu postuliren ist. Es gehört zur Vollkommenheit des menschlichen Wesens im Verhältniß zu der ihm untergeordneten Erdenwelt, daß in ihm die in den sinnlichen Erdenwesen nur unvollkommen und relativ durchgebildete Idee der Concretheit der Naturexistenz vollkommen durchgebildet sich darstelle. Wäre die Menschengattung mehrgeschlechtig, so würde der Begriff „Menschheit" in dem Grade, als die mehrgeschlechtige Menschheit innerlich differirte, eine Abstraction bleiben, er würde nicht durch sich selber das volle, concrete Menschsein besagen, und könnte es nicht, so wenig als der Begriff Pflanze, Blume, Thier, Quadruped u. s. w. durch sich sel-

der den unter ihm befaßten specifischen Inhalt ausdrückt, weil derselbe eben ein specifisch differenter Inhalt ist. So gewiß nun der Mensch, obschon in die Ordnung der Natur hineingestellt und zufolge seines Abfalles von der Idee seines Wesens sogar in den Naturverlauf des Erdlebens hineingezogen doch seinem Wesen und Begriffe nach der Höhere über den Dingen und Wesen der sichtbaren Erdenwelt bleibt, muß er auch den Begriff der concreten Naturexistenz durch sich selbst und sein inalterables Wesen vollkommener darstellen, als alle Erdwesen unter ihm; demzufolge müssen sich in Bezug auf Art und Form seiner Naturexistenz die Begriffe Gattung und Geschlecht decken, die Menschengattung muß eingeschlechtig sein, und zwar nach der ganzen und vollen Bedeutung des Begriffes der Eingeschlechtigkeit, wie dieß vorausgehend unter Anknüpfung an den kosmischen Begriff und die kosmische Stellung des Menschen entwickelt worden ist.

Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß die Lehre von der Eingeschlechtigkeit des Menschen mit dem christlichen Religionsglauben auf's Engste verwachsen ist, und einen integrirenden Bestandtheil desselben bildet. Vom Standpunct dieses Glaubens erscheint die menschliche Gattungsentwickelung unter den Schutz der providentiellen Fürsorge Gottes gestellt, und es entfällt hiemit das vom Standpuncte eines naturwissenschaftlichen Empirismus geäußerte Bedenken, daß ein einpaariger Ursprung des Menschengeschlechtes dasselbe in seinem Anfange der Gefahr eines völligen Zugrundegehens ausgesetzt erscheinen lasse. Diese Gefahr wäre indeß, das providentielle Walten Gottes aus dem Menschheitsdasein hinweggedacht, selbst bei einem mehrgeschlechtigen Ursprung der Menschheit nicht beseitiget, wenn der Mensch, wie die Naturalisten lehren, sich ohne Leiter und Lehrer aus dem Zustande kindlicher Hilflosigkeit emporzuarbeiten hatte; denn nur der zum geistig selbstthätigen Leben erwachte und mit den nöthigen Kenntnissen und Mitteln zur Sicherung seiner Existenz ausgerüstete Mensch ist in der Lage, sein Dasein gegen die Gefahr der Vernichtung zu schützen. Uebrigens ist es eine Flachheit, bei einem menschlichen Urpaar als rückwärts Letztem stehen zu bleiben und den ersten Menschheitsanfang in ein theokritisches Idyll zu verwandeln; und es mag wol ein richtiges Gefühl der sentimen-

talen Schwächlichkeit eines solchen Anfanges des großen tiefernsten Drama der Menschheitsgeschichte den naturwissenschaftlichen Empiristen, der mit der speculativen Idee vom ersten Einen Urmenschen nichts anzufangen weiß, auf die naturalistische Mehrgeschlechtigkeit hindrängen, die denn auch zur Zeit in allen denkbaren Modificationen probabel zu machen versucht wird.

§. 76.

Die auf aprioriſchem Wege ſpeculativ erwieſene Idee der Eingeſchlechtigkeit des Menſchen muß ſich nun wol aposterioriſch auch auf geſchichtlichem Wege nachweiſen laſſen, inſoweit wenigſtens, daß dasjenige, was als ideell wahr feſtſteht, auch in der Geſchichte, die doch weſentlich nur die zeitliche Explication der überzeitlichen Menſchheitsidee iſt, als etwas im geſchichtlichen Zuſammenhange des zeitlichen Menſchendaſeins Wiederſcheinendes erkannt wird. Nur wird freilich dieſer Widerſchein der Idee in der geſchichtlichen Wirklichkeit zufolge des im menſchlichen Zeitdaſein allwärts waltenden Widerſpruches zwiſchen Idee und Wirklichkeit kein reiner, ungetrübter ſein können; und demzufolge wird man auch nicht erwarten dürfen, daß die auf aposterioriſch geſchichtlichem Wege ermittelten Beweismomente für die Eingeſchlechtlichkeit der Menſchengattung, abgeſehen von der ſtets nur relativen Zulänglichkeit eines auf empiriſtiſcher Grundlage gelieferten Nachweiſes ideeller Wahrheiten, dieſelbe unmittelbare Evidenz für ſich haben, wie die aus der idealen Intuition geſchöpften Apperceptionen und Erkenntniſſe des ſpeculativen Denkens. Als ſolche von der univerſalgeſchichtlichen Menſchenkunde dargebotene aposterioriſche Beweismomente für die Eingeſchlechtigkeit der Menſchengattung laſſen ſich anführen: die auf dem Wege der vergleichenden Sprachforſchung zu ermittelnde Ureinheit aller Völkerſprachen, die aus der älteſten Geſchichte der Menſchheit zu entnehmenden Hinweiſe auf einen gemeinſamen Ausgangspunct alles hiſtoriſchen Culturlebens, die auf einen urſprünglichen gemeinſamen Religionsglauben hindeutenden Religionstraditionen der Völker, und endlich im Zuſammenhange damit die Traditionen der Völker über einen gemeinſamen Urſprung aller Völker. Man wird ſich hinſichtlich dieſer Beweismomente freilich begnügen müſſen, ſie inſoweit, als es der jeweilige Stand unſerer

hierauf bezüglichen Erkenntnisse zuläßt, zur Geltung zu bringen; sie werden aber immerhin als ideell berechtigte und wissenschaftlich giltige Momente für so lange zu gelten haben, als es den Bestreitern derselben nicht gelingt, zu erweisen, daß sie sachlich unwahr und mit dem sicheren, wissenschaftlich gesichteten menschlichen Erfahrungswissen schlechterdings nicht vereinbar seien. Eine bloß relative Unvereinbarkeit kann in Mängeln, Irrungen und schiefen Auffassungen des zur Zeit vorhandenen Erfahrungswissens begründet seien; und wer weiß nicht, welchen nachfolgenden Berichtigungen und Richtigstellungen das auf Ermittelung von Thatsachen und historischen Thatbeständen gegründete Erfahrungswissen durch den steten Nachwuchs neuer Entdeckungen und Erfahrungen immerfort ausgesetzt bleibt und seiner Natur nach unterworfen ist?

Für eine ursprüngliche Spracheinheit des menschlichen Geschlechtes hat man als aposteriorischen Beweisgrund gewisse auch in der jetzigen Sprachvielheit und Sprachverschiedenheit der Völker noch erkennbare Spuren und Indicien einer ursprünglichen Spracheinheit und Sprachgemeinsamkeit geltend gemacht. Die Chinesen seien, als zum mongolischen Menschenschlage gehörig, von den Völkern des kaukasischen Stammes in Hinsicht auf Art und Form ihrer Bildung und Gesittung durchgreifend verschieden; und doch fänden sich in ihrer Sprache der Worte so viele, die neben der selbstverständlichen Verwandtschaft ihres Idioms mit dem Mongolischen auf eine Verwandtschaft mit dem Deutschen, Griechischen und Lateinischen, mit dem Sanscrit und selbst mit dem Hebräischen hindeuten. Also müssen ihre Vorväter mit den Ariern und Semiten zusammengewohnt haben, und ihre eigene Sprache hat sich erst in der Trennung von dem gemeinsamen Stammsitze nach ihren besonderen Eigenthümlichkeiten ausgestaltet und verfestet. Die Chinesen seien übrigens nur ein Bruchtheil des mongolisch turanischen Stammes, der im unstät schweifenden Jagd- und Wanderleben sich am ehesten von dem gemeinsamen Stammsitze der Völker entfernt zu haben scheint, und sich über Mittel- und Nordasien, und von da aus über Europa und Amerika ergoß und diesen beiden Welttheilen seine ersten Bewohner gab. Die Eskimo's im Norden Amerika's stünden mit den Namallos und Tschuktschen des gegenüber liegenden nordöstlichen Asiens

in naher Stammverwandtschaft, die auch noch in der Sprache erkennbar sei; vom Lande der Eskimo's angefangen aber bis hinab an die Südspitze Amerika's habe sich in allen Sprachen dieses Welttheiles ein wesentlicher Zug innerer Uebereinstimmung erhalten, welcher auf das Hervorgehen aller aus einer gleichen Wurzel hindeute. Abstammung und Sprache der Neger sei mit dem einst in Aegypten herrschenden Volke in Verbindung zu bringen; der malayisch-polynesische Völkerzweig, der sich über einen Raum von 200 Längengraden auf der Erdkugel hinstrecke, schließe sich in Hinsicht auf Sprache, Traditionen und Sitten an die Arier und Turanier im Süden und Osten Asiens an. Diesen freilich höchst allgemeinen, und in mehreren Puncten durch die seitherige Forschung modificirten[1]) und berichtigten Angaben liegt der Gedanke zu Grunde, daß sich die Sprachstämme nach Analogie der Völkerstämme scheiden, und daß sie gleich diesen auf eine hinter der Geschichte der gesonderten Völkerstämme rückwärts liegende Ureinheit der Sprachen zurückweisen. Nur werden wir, um uns eine Sprachtheilung überhaupt denkbar zu machen, bereits auch in der Sprache der anfangs noch ungeschieden zusammenwohnenden Menschheitsfamilie bestimmte innere Unterschiede voraussetzen müssen, in welchen sich die innerhalb der noch vereinten Menschheitsfamilie bestehenden Unterschiede und Gegensätze, wie diese durch Verschiedenheit der physischen und psychisch-ethischen Stammesartung, der Lebensweise und Beschäftigung des verschieden abgestuften Grades religiöser und allgemein menschlicher Bildung bedingt waren, reflectirten. Ferner werden wir nicht verkennen dürfen, daß durch eine aposteriorische Nachweisung der ursprünglichen Spracheinheit des menschlichen Geschlechtes nicht unmittelbar auch schon die Eingeschlechtigkeit desselben nachgewiesen sei, und auf dem Wege aposteriorischer Beweisführung überhaupt nicht erwiesen, sondern nur, sofern sie anderweitig bereits feststeht, bestätiget werden könne. Daß eine ursprüngliche Spracheinheit der Menschheit mit einem mehrgeschlechtlichen Ursprunge der Menschengattung sich nicht wol vertrage, ist kein Zweifel; nur wird man jene Einheit direct aus dem Wesen des Menschen selber, und aus dem denknothwendi-

[1]) Vergl. Einleitung, S. 146 ff.

gen ersten Ursprunge der menschlichen Sprache zu deduciren haben, und nur insoweit dieß gelingt, wird die Eingeschlechtigkeit auf dem Wege der Sprachforschung, aber nicht der historisch-empirischen, sondern der speculativen, erhärtet sein. Die Sprache ist der sinnlich verlautbarte Ausdruck des Gedankens. Soweit dieser Ausdruck wesentlich auch Mittel der Verständigung zwischen den Menschen sein soll, sind die miteinander Verkehrenden an dieselbe Sprache und dasselbe Wort angewiesen. Es ist aber, die erste Sprachgemeinsamkeit des Menschen anbelangend, weit natürlicher, anzunehmen, daß ein erster Mensch das von ihm gefundene Wort dem zweiten, und beide alle folgenden überliefert, als daß eine ursprüngliche Mehrheit sich über den Gebrauch einer bestimmten Sprache und Sprechweise geeiniget habe. Wie wäre dieß ohne eine schon vorhandene Sprache, gut möglich gewesen! Das erste Wort, das der Mensch fand, war ein Wort aus tiefster Seele, in welchem er Denjenigen aussprach von dessen unsichtbarer Nähe und Gegenwart er im Stande seelischer Gehobenheit innerlichst durchdrungen war; dieses im Stande überirdischer Gehobenheit gefundene Wort aus tiefster Seele konnte er mit keinem anderen vertauschen wollen, es war sein eigenstes Wort; sondern er konnte nur den Drang haben, es in die Seele eines zweiten Menschen zu senken, und sie zum Denken und Sprechen desselben Wortes zu erwecken, und so wurde es Eigenthum der ersten Menschengesellschaft, des ältesten menschlichen Geschlechtes. So wahr das Denken und Erkennen des Menschen von den höchsten Dingen seinen Ausgang nahm, war die erste Menschensprache ein aus den seelischen Tiefen eines ersten Menschen, der von allen anderen war, geschöpfter Ausdruck gotterfüllter Gedanken, der sich als primitiven, typischen Seelenausdruck setzte und als solcher in den ihm entstammenden Generationen, wie immer auch modificirt und geschwächt, aber auch mannigfaltig erweitert und mit mannigfachen Lauten der natürlichen Empfindung und unwillkürlichen Nachahmung innerlich appercipirter Naturlaute versetzt, sich forterbte. Die erste Sprache des menschlichen Geschlechtes haben wir also als Naturansatz aller weiteren Sprachbildung und Sprachentwickelung anzusehen, die wir aber nur bei den Culturvölkern wahrnehmen, während bei den culturlosen oder verwilderten Menschenstämmen nur Entartung

und Verkümmerung der aus der Urheimath überkommenen Sprache und Sprechweise gesucht werden kann.

Der vornehmste Einwand gegen eine ursprüngliche Spracheinheit des menschlichen Geschlechtes wird von den durchgreifenden Verschiedenheiten im grammatischen Baue der verschiedenen Sprachstämmen angehörigen Völkerschaften hergenommen. Auf sein richtiges Maaß zurückgeführt besagt dieser Einwand nur so viel, daß sich die gegenwärtige Vielheit der Sprachen nicht auf eine ihnen zu Grunde liegende erste Sprache zurückführen lasse, was auch ganz richtig ist, da die Sprachvielheit nicht aus der ursprünglichen Spracheinheit, sondern aus der Decomposition dieser Einheit, und aus der verschiedenartigen Formirung des Lautmateriales der decomponirten ursprünglichen Sprache sich herausgebildet hat. Das Lautmaterial dieser Decomposition sind die Wurzelsylben, auf welche als ursprüngliches Substrat und ursprünglichen Ansatz aller nachfolgenden Sprachbildung und Sprachentwickelung die mannigfaltigen und verschiedenen Völkeridiome zurückzuführen sind. In der That hat man die ausgebildetsten Sprachen, die sogenannten Flexionssprachen, auf diese ihre einsylbigen Wurzelanfänge zurückzuverfolgen vermocht; die uns bekannte älteste Gestaltung des indogermanischen Sprachidioms, der Vedadialect, zeigt die Formsylben noch in einer Gestalt, die nicht weit von ihrer ursprünglichen wurzelhaften Beschaffenheit entfernt ist. Daraus wird geschlossen, daß die ausgebildetsten Sprachen einen Proceß durchgemacht haben, dessen Stufen die Entwickelungsstufen des allgemeinen menschlichen Sprachbildungsproceßes darstellen; und die Stammes- und Völkersprachen gruppiren sich sodann nach den verschiedenen Stufen, welche sie in diesem allgemeinen Bildungsproceße aus einem ursprünglichen einsylbigen Wurzelanfange heraus einnehmen. (Vgl. Wedewer, die neuere Sprachwissenschaft u. d. Urstand d. Menschheit. Freib., 1867). Zur Unterstützung dieser Auffassung wird weiter noch angeführt, daß solche Sprachen, die auf einer niederen oder niedersten Stufe der Ausbildung zurückblieben, die unverkennbaren Ansätze höherer Entwickelungsformen vorweisen; so finde man in den chinesischen Dialekten Spuren von Agglutination, in den agglutinirenden Sprachen Spuren von Flexion. Ferner seien die Abstände dieser drei Hauptstufen durch viele, mannigfaltigst diversificirte Zwischenstufen ausgefüllt, die sich dem einen oder anderen Hauptypus mehr oder weniger nähern, und die natürlichen Bindeglieder der drei Hauptarten bilden; daraus wird dann der Schluß abgezogen, daß alle diese Formationen Umbildungen und verschiedenartige Ausprägungen eines ursprünglichen Laut- und Sprachmateriales seien. In einer wesentlich anderen Beleuchtung erscheint die factische Sprachverschiedenheit der Völker nach den Anschauungen Gobineau's, der, die ursprüngliche Spracheinheit wol auch voraussetzend, doch vom Lautmateriale der Sprachbildung völlig abstrahirt, und einfach nur den in den Grundunterschieden der Völ-

kersprachen sich ausdrückenden Grundunterschied der von ihm unterschiedenen drei Hauptracen der Menschheit, der Melanier, Mongolen, Arier in's Auge faßt. (Vgl. unten Anm. zu §. 86). Bei dieser Auffassungsweise erscheinen die Zwischenformen nur als später entstandene Mischlinge ursprünglich differenter Sprachformen, deren keine aus der anderen entstanden ist, was jedoch nicht eine gemeinsame ältere, jedoch der historischen Forschung völlig entrückte gemeinsame lautliche Hinterlage jener drei grundverschiedenen Hauptidiome ausschließt.

§. 77.

Die Sprache ist ihrer Natur nach und war demzufolge von jeher das erste und vornehmste Mittel aller Culturtradition. Die erste und älteste Culturtradition des menschlichen Geschlechtes war eine religiöse, welche die perennirende Grundlage aller anderen Culturinteressen, aller humanen Bildung und Gesittung ist. Wenn nun das übersinnliche Denken der ältesten Menschheit ganz im religiösen Denken aufgieng, so ist es erklärbar, daß die Trübung und Verdunkelung desselben eine Zerreissung der ursprünglichen Spracheinheit zur Folge hatte, so schwer es uns auch wird, uns das Wie dieses Vorganges vorstellig zu machen — um so schwerer, je weniger wir jene Eine älteste Sprache des menschlichen Geschlechtes kennen, von welcher wir nur ahnen, daß sie der einfach edle, plastische und klangvolle Ausdruck eines religiös tiefen Naturdenkens war, kunstlos in ihren Formen, aber wahr und tief in allen ihren Beziehungen, und in jeder derselben Ausdruck tieferer geistiger Schauungen, die durch das gesprochene Wort in der Seele des Hörenden gleichfalls angeregt wurden. In einer solchen Sprache konnten sich die von der Idee des Göttlichen abgekommenen Seelen und Gemüther nicht mehr verstehen, und so führte die innere geistige Entfremdung der gewaltsam Geeinten auch zu einer äußern räumlichen Trennung und Sonderung, in deren Geschicke nunmehr auch das innerlich zerrissene Sprachgut uud sein ideeller Gehalt hineingezogen wurde. Wir haben jedoch die Sprachtrennung nicht einfach nur als ein Herausfallen ans einem gemeinsamen geistigen Bindemittel, nicht einfach nur als Decomposition dieses Bindemittels, sondern zugleich auch als Ansatz zu neuen Entwickelungen des menschlichen Sprech-

vermögens zu fassen, Entwickelungen, für welche das zersprengte Gefäß der primitiven Gedankenfassung keinen hinreichenden Raum geboten hätte, gerade so wie das spätere Hebräische (und Aramäische), obschon die Sprache der Gottesoffenbarung in beiden Testamenten, nicht das geeignete Organ und Vehikel zur geistigen Auswickelung der in der christlichen Offenbarungstheologie enthaltenen und ausgedrückten religiösen und kosmischen Ideen war, sondern in dieser Hinsicht den Töchtersprachen des indoeuropäischen Sprachstammes, dem griechischen und germanischen Idiom namentlich, den Platz zu räumen hatte. Eben diese beiden Sprachstämme, den semitischen und indogermanischen, haben wir nun als die, wenn auch nicht mehr so naturtiefe, so doch dafür vergeistigtere Blüthe zu nehmen, die aus dem auf den Trümmern der zerschlagenen Ursprache vor sich gehenden Processe der Sprachbildungen herauswuchs, und innerhalb der weißen Raçe, dem gottberufenen principalen Träger der historischen Culturentwickelung den in aller Culturentwickelung enthaltenen Grundgegensatz zwischer religiöser und kosmischer Tendenz zur Erscheinung brachte. Hiebei wird es sachgemäß erscheinen, das Semitische und im Bereiche desselben abermals das Hebräische als die der Ursprache näher stehende Sprachform zu nehmen, während die in freierer Beweglichkeit sich entwickelnden Idiome des indoeuropäischen Sprachstammes eben zufolge dieses ihres Charakters von der Ursprache weiter abstehen. Zu dieser in der weißen Raçe herausgewachsenen gezweiten Doppelblüthe der postdiluviamischen Sprachbildung verhalten sich die zwei vornehmsten Sprachen der gelben und dunklen Raçe, das Chinesische und Aegyptische gleichsam als die unteren unvollkommenen Blüthenansätze desselben menschheitlichen Culturgewächses in welchen es aber zur innerlichen Durchgeistung und lebendigen Formirung des sprachlichen Materiales entweder gar nicht (chinesisches Idiom) oder doch nur in unvollkommener Weise (ägyptische Sprache) kam. In geographischer Hinsicht ist die gekreuzte Vierstellung der bezeichneten vier Arten von Völker- und Culturſprachen nicht zu übersehen. Diese gekreuzte Vierstellung der ein festes Bildungsgesetz anerkennenden Spracharten wird durch sich selber zum Beweise für eine ursprüngliche Spracheinheit der Völker; sie setzt ein geographisches Centrum als lebendigen Mittelpunct aller

Sprachbildung voraus. Man würde jedoch irren, wenn man die ursprüngliche Eine Sprache, welche die lebendige geschichtliche Voraussetzung der besonderen Völkersprachen ist, für die absolut erste Sprache halten würde. Diese liegt noch weiter zurück, und gehört dem vorgeschichtlichen Dasein des seelisch über sich selber und sein irdisches Dasein emporgehobenen kosmischen Menschen an, welcher, nachdem er denjenigen, der ihn geschaffen, erkannt und genannt hatte, in ihm die Wesenheiten der sichtbaren Weltdinge nannte. Die Laute dieser Sprache klangen wol noch in der Sprache des aus seinem ersten überirdisch gehobenen Zustande herausgesunkenen Menschen nach, es war jedoch nicht mehr jene erste Sprache, die in ungetheilter, aber freilich auch unentwickelter Einheit alle Vollkommenheiten der menschlichen Selbstverlautung in sich faßte. Sie war dem gnadenvoll gehobenen Stande der primitiven Naturinnerlichkeit des noch nicht zum sterblichen Erdenwesen herabgesunkenen Menschen angemessen; sie ist in aller irdischen Zeit nicht mehr wiederherstellbar, und liegt geradezu außer dem Bereiche unserer Vorstellung. Gleichwie aber der Mensch, nachdem er aus dem Stande ursprünglicher Naturherrlichkeit herausgerückt und zum sterblichen Erdenwesen herabgesunken war, durch Gottes wiederherstellende Thaten zum Stande einer höheren Herrlichkeit als jene, in welcher er geschaffen worden war, vorbereitet werden sollte, so hat sich dem entsprechend auch der ihrer ursprünglichen Vollkommenheiten verlustig gegangenen Menschensprache in Gottes gnadenvollen Offenbarungen etwas Höheres, als sie anfangs hatte, nämlich das lebendige Wort des Ewigen selber, und damit eine Tiefe und ein Inhalt eingesenkt, den das erste Wort des Menschen nicht in sich faßte und in sich nicht zu fassen vermochte. Und wenn das Menschenwort um so edler ist, je mehr es von dieser göttlichen Tiefe in sich faßt und aus sich entwickelt, so werden wir trotzdem, daß wir die Menschensprachen im Laufe der menschlichen Erdenzeiten in Bezug auf Ursprünglichkeit, Naturkraft, natürliche Fülle und Tiefe fortschreitend rückwärts gehen sehen, die gleichzeitige, und in gleichem Maße vorschreitende Zunahme an seelischer Tiefe, geistiger Kraft und Fülle des menschlichen Sprechvermögens im Bereiche jener Völker nicht verkennen dürfen, deren Cultur und geistige Lebensentwickelung specifisch auf dem lebendigen

Boden der im christlichen Offenbarungsglauben gipfelnden Religionsentwickelung steht. Und so haben es die Sprachen jener Völker, welchen in der menschheitlichen Culturentwickelung die geistige Führerschaft zugefallen ist, geradezu und ausschließlich dem ihren Sprachen eingesenkten christlichen Wahrheits- und Ideengehalte zu verdanken, daß dieselben in der fortschreitenden Entnaturalisirung der modernen Cultursprachen nicht Gefahr laufen, in allen höheren und geistigen Dingen zu einer bloßen Semeiotik herabgedrückt zu werden, was einer völligen Entleerung ihres selbsteigenen übersinnlichen Wesens und Lebens gleichkäme. Ihr unvergänglicher Geistgehalt aber ist das ihren unvergänglichen Lauten eingegeistete Wort der ewigen Wahrheit, dessen vollkommene Aussprache dem ewigen Vollendungsstande des Menschen vorbehalten ist, und in welchem der Ewige sich selbst durch den in ihm vollendeten Menschen aussprechen wird. In dieser Sprache des in Gott vollendeten Menschen wird das zeitliche und durch die menschliche Zeiterfahrung bereicherte und entwickelte Sprechen des Menschen in jene Sprache des Anfanges, die unserem Vorstellen entrückt ist, in höherem Sinne zurückvermittelt sein, der Mensch in jedem seiner, aus den Tiefen seiner Seele geschöpften Worte die ewige Wesenheit der Dinge und in dieser Gott nennen, und in der unerschöpflichen Zahl der Namen, mit welchen Gott zu nennen ist, wird sich die unerschöpfliche Zahl der Ideen, die im Worte der ewigen Wahrheit gefaßt sind, ewig neu und in immer neuen Verbindungen und Verschlingungen aus dem Grunde der Seele, jede als eigenstes Wort derselben, herausſetzen.

Ueber die in diesem § hervorgehobene Aufeinanderbeziehung der vier Formsprachen, des Chinesischen, Koptischen, Semitischen und Indogermanischen vgl. das unten § 86, Anm. aus Steinthal Beigebrachte. Die verwandtschaftlichen Beziehungen des Koptischen und Semitischen sind zuerst von Benfey (Verhältniß d. ägypt. Sprache zum semit. Sprachstamm. Leipzig, 1844) zum Gegenstande einer ausführlichen Untersuchung gemacht werden; er beschränkt sich hiebei auf Gegeneinanderstellung der flexivischen Formen, und kam zu dem Resultate, daß das Koptische in dieser Rücksicht mit den semitischen Sprachen auf einer und derselben Basis stehe, somit Einer Muttersprache entstamme, daß aber diese beiden differenten Sprachzweige sehr frühe, noch lange vor Fixirung der allermeisten flexivischen Formen sich von einander getrennt, und die gemeinschaftlichen Basen individuell

weiter entwickelt haben. Zwischen dem indo-europäischen und ägyptisch-semitischen Sprachstamme eine flexivische Verwandschaft anzunehmen, hält Benfey nicht für statthaft; damit sei jedoch die Möglichkeit einer bloß wurzelhaften Verwandtschaft keineswegs ausgeschlossen, es könne eine Trennung beider Sprachstämme stattgefunden haben, ehe noch eine Erkenntniß von Sprachkategorien in's Bewußtsein getreten war, also jede specielle Modification eines Begriffes noch durch selbstständigen Beisatz von Wörtern, welche zur Bezeichnung derselben dienlich schienen, ausgedrückt werden mußte, — H. Ewald hält es nicht für unmöglich, die differenten Sprachformen des Koptischen, Semitischen, Indogermanischen, und weiter auch der altaischen Sprachen aus einer gemeinsamen Ursprache zu deduciren. (Vergl. Ewald, über d. Zusammenhang des nordischen, mittelländischen, semitischen und kopt. Sprachstammes, 1862). Seine Beweise hiefür wurden indeß von Pott hart angestritten. Pott läßt die von Ewald behauptete wesentliche Gleichheit des Wort- und Satzbaues im altaischen und indogermanischen Sprachstamme nicht gelten, und hält Ewald's Annahme, daß der Unterschied und Gegensatz beider Sprachstämme durch ein Stehenbleiben und theilweises Rückwärtsgehen oder Verkümmern des ersteren bei gleichzeitig vorwärts schreitender Ausbildung des letzteren entstanden sei, für eine unberechtigte ungeschichtliche Fiction. Eben so wenig will Pott ferner zugeben, daß sich, wie Ewald zu zeigen unternahm, der semitische Sprachcharakter durch verstärkte Hervorbildung einer auch im Indogermanischen bemerkbaren Spracheigenthümlichkeit (Präfigirung) sich zu gestalten begonnen habe, und aus dieser ersten Abscheidung von der ursprünglichen Gemeinsamkeit mit dem primitiven Indogermanismus alle weiteren Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten des Semitismus sich entwickelt hätten. R. Raumer, der das von Ewald behandelte Thema über die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen neuerdings aufnahm (Siehe Raumer's geschichtl. sprachwissenschaftl. Schriften, Frankfurt 1863, Seite 460—539), berichtigte im Einzelnen wol die eine und andere von Pott getadelte Aeußerung Ewald's, hielt aber die von Letzterem vertretene Grundidee fest, und führte sie in einer Weise durch, die man sieghaft zu nennen berechtiget ist. Er richtet sein Augenmerk auf zwei Hauptpuncte. Der erste ist die Vergleichung der semitischen und indogermanischen Verbalflexion. Hier begründet er den für die Vergleichung der beiderseitigen Flexionen entscheidenden Satz, daß die Bildung des hebräischen Imperfect (Futurum) nicht, wie bisher ausnahmslos angenommen wurde, durch Praeformativa d. h. durch Voranstellung der Personalpronomina, sondern durch Vorsetzung der Reste des durchgebeugten Verbum הָיָה vor dem Infinitiv des betreffenden Zeitwortes sich vollziehe. Da das arabische Verbum in dieser Hinsicht mit dem hebräischen eine durchgreifende Uebereinstimmung aufweist, so muß die Entstehung jenes tempus compositum (Imperfect) in die früheste Zeit der semitischen Sprachbildung zurückreichen, in eine

Zeit vor der Scheidung des Hebräischen und Arabischen. Wir haben also in der Flexion des Imperfect's eine älteste Flexionsform des Semitismus vor uns, welche in der Verbindung des Zeitwortes הָיָה mit dem zu flectirenden Verbum, so wie weiter darin, daß die prädicative Wurzel, (Pronomen) zur Bezeichnung der Personen und Numeri hinten angefügt wird, mit der Flexionsweise der indoeuropäischen Sprachen wesentlich übereinstimmt. Die constitutiven Theile des ursprünglichsten indoeuropäischen Futurums und des aoristus primus, die anfänglich eine und dieselbe Form waren, sind gleichfalls die drei Bestandstücke: 1. die Verbawurzel; 2. die Wurzel as = esse (im latein Futur. amabo statt as die Wurzel b'ú = esse); 3. die Personalpronomina. Fügen wir noch bei, daß die in ihre Bestandtheile aufgelösten semitischen Personalpronomina ihre wurzelhafte Identität mit den sanscritischen augenfällig vorweisen (hebr. ani zusammengez. ans an-ôkî, ôkî = ego, ἐγών, Sanscr. aham; hebr. attâ at-ta = tu, σύ, sanscr. tuam; הוּא u. הִיא = hic, goth. his, angelsächs. he u. s. w.), so kann über die Richtigkeit der Herleitung der semitischen Verbalflexion aus einem dem semitischen und indogermanischen Sprachstamme gemeinsamen Grunde kein Zweifel bestehen. Ein zweiter von Raumer hervorgehobener Hauptpunct ist die in einer ziemlich langen Reihe von Worten nachgewiesene Wurzelidentität der semitischen und indogermanischen Sprachen, wobei jedoch das Hauptgewicht nicht so sehr auf den Gleichlaut der Wurzel, als vielmehr auf die constante Regelmäßigkeit, mit welcher das Semitische dem harten indogermanischen Verschlußlaute (p, k, t) den weichen (ב, ג, ד) substituirt, gelegt wird. Eigentlich kehrt sich bei Raumer das Verhältniß um; er sieht den semitischen Verschlußlaut für den ursprünglichen Laut an, und meint, daß die semitischen Sprachen im Allgemeinen die Lautstufe festgehalten haben dürften, auf welcher die ältesten indo-europäischen Sprachen in einer der geschichtlichen Forschung unzugänglichen Vorzeit gestanden haben mögen. Diese ursprüngliche indo-europäische Sprache habe in uralter Zeit unzweifelhaft eine ähnliche Umwälzung erfahren, wie sie am Gothischen, Altsächsischen, Angelsächsischen und Altnordischen gegenüber dem Sanscrit und Griechischen sich vorweise. In jene Zeit sind denn nach Raumer auch die Processe zu verlegen, durch welche sich aus gemeinsamen einsylbigen Wurzelworten durch Hinzufügung von von Endconsonanten nicht bloß die radices triliterae der semitischen Sprachen, sondern auch die erweiterten Sprachwurzeln der indogermanischen Idiome herausgebildet haben In beiden Sprachfamilien finden wir nämlich Erweiterungen einfacher Wurzeln durch Anfügung von Consonanten am Ende; in beiden Familien zeigt sich ferner eine Wortbildung durch hinten an das Grundwort angefügte Suffixe. So rücken beide Sprachstämme in ihren Ursprüngen an einander und verwachsen vor dem Auge des Forschers schließlich in eine Grundwurzel, in das „arisch-semitische"

Idiom. Die von Schleicher gegen diese Aufstellungen erhobenen Einwendungen wies Raumer in einer Folge von Vertheidigungsschriften zurück. (Prof. Schleicher in Jena und die Urverwandschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen Frankfurt, 1864. — Fortsetzung der Untersuchungen über die Urverwandtschaft u. s. w. Frankfurt 1867.) — Zweite Fortsetzung der Untersuchungen u. s. w. Frankfurt 1868); eben so beantwortete er die von Stier in der Berliner Zeitschrift für das Gymnasialwesen erhobenen Bedenken in einem derselben Zeitschrift (Band 19, 1865 Seite 801—818) eingerückten Aufsatze: „Erörterungen über die Urverwandschaft der der semitischen und indoeuropäischen Sprachen."

§. 79.

Die Geschichte der menschlichen Sprachentwickelung hängt auf's Innigste mit der Geschichte der menschlichen Culturentwickelung zusammen, ja ist in gewissem Sinne diese Geschichte selber; demzufolge ist mit dem Nachweise einer ursprünglichen Spracheinheit des Menschengeschlechtes auch schon ein gemeinsamer zeitlich-räumlicher Ausgangspunkt der menschheitlichen Culturentwickelung nachgewiesen. Es ist eine bekannte und oft wiederholte Thatsache, daß die wichtigsten Pflanzengewächse der Culturvölker, die Cerealien namentlich, ein gemeinsames Vaterland haben; daß ferner bei jenen Völkern, welche seit uralter Zeit den Ackerbau betrieben, und auf Grund desselben sich eine seßhafte Existenz begründeten, auch die Grundzüge einer inneren Uebereinstimmung und Verwandtschaft ihrer Sprachen sich dauernd erhielten, während es umgekehrt so natürlich ist, daß bei jenen Völkern und Stämmen, die sich nach ihrer Entfernung vom gemeinsamen Stammsitze des Menschengeschlechtes einem unstäten Wanderleben hingaben, jene Züge ursprünglicher Sprachverwandtschaft sich mehr und mehr verwischten, und ihre Sprachen selber in eine regellose Vielheit auseinanderfielen, in welchen eben nur mehr Spuren einer ursprünglichen Sprachgemeinsamkeit aufgedeckt werden können. Die Existenz der sogenannten agglutinirenden Sprachen wird am besten erklärt, wenn man dieselbe als Ergebniß eines Decompositionsprocesses einer vorausgegangenen gebildeten Sprechweise auffaßt,[1]) wobei natürlich nur das Stoffliche der Sprache, der arti-

[1]) Diese Decomposition selber wird wieder am leichtesten erklärlich, wenn man die ursprüngliche Sprache als eine an sich möglichst einfache, aber

culirte Laut als solcher als Residuum übrig blieb. Die entgegengesetzte Erklärungsweise, die menschliche Sprechweise von einer ursprünglichen rudesten Form sich aus sich selber zu einer höchsten durchgebildetsten Form entwickeln zu lassen, ist undenkbar, weil sie den gebildeten Gedanken als Voraussetzung dieses Bildungsprocesses postulirt, diese Voraussetzung aber im gegebenen Falle eben nicht vorhanden wäre.

Sofern jede Sprache als solche ein Complex sachlicher Bezeichnungen ist, wird jede Sprachüberlieferung zugleich auch eine Ueberlieferung von Gedanken, Thatsachen und Erkenntnissen, die in einer bestimmten Sprache niedergelegt und ausgeprägt sind, in sich fassen. Eine aus der Urzeit und den nachfolgenden ältesten Zeiten des menschlichen Geschlechtes stammende Ueberlieferung wird der Natur der Sache nach den Religionsglauben und die Geschicke der ältesten Menschheit zu ihrem Inhalte haben, sie wird religiösen und geschichtlichen Inhaltes sein. Ein anderer Inhalt kann bei Mittheilungen, die aus den Anfängen der Menschheitsentwickelung herrühren, nicht gesucht oder vorausgesetzt werden. Läßt sich nun eine übereinstimmende Urtradition der über den Erdball zerstreuten Völker über die Urzeit und die urzeitlichen Erlebnisse des menschlichen Geschlechtes aufweisen, so involvirt diese Tradition schon durch sich selber einen gemeinsamen Ursprung des menschlichen Geschlechtes, und man wird es weiter sehr natürlich finden, daß dieser gemeinsame Ursprung selber auch ein Hauptgegenstand jener Ueberlieferung ist, in welcher, wie zu erwarten steht, auch die Religionsanschauungen der ursprünglich örtlich geeinten Menschheit wiederklingen müssen, oder zum Gegenstande ausdrücklicher Berichterstattung gemacht werden. Ein gemeinsames Erbe urzeitlicher Ueberlieferung sind die Fluthsagen der Völker, die insoferne für einen gemeinsamen Ursprung der Völker zeugen, als sie auf ein Erbe gemeinsamer geschichtlicher Erinnerungen der Völker hinweisen. Die mannigfaltigen Localisirungen und Nationalisirungen der Fluthsage erklären sich, sofern nicht wirklich eine mehr örtliche und ein besonderes Erdgebiet betreffende Naturkatastrophe gemeint

durch ein wahres und religiös-tiefes Denken getragene und beseelte Sprechweise denkt. Dann bietet der durch sündige Leidenschaften herbeigeführte Vorgang der „Sprachverwirrung“ auch natürliche Anknüpfungspuncte für eine sachgemäße Erklärung desselben dar.

ist, einfach aus dem Wesen des heidnischen Ethnicismus (Nationalismus) selber, der es mit sich brachte, daß in dem Grade, als mit der zunehmenden Verdunkelung des ursprünglichen gemeinsamen Religionsbewußtseins sich auch der geistige Zusammenhang der Völker unter einander löste, jeder Stamm und jedes Volk sich geistig in sich selber abschloß, und die allgemeinen menschlichen Ueberlieferungen, die ihm noch verblieben waren, ausschließlich als Erinnerungen und Ueberlieferungen des eigenen Stammes und Volkes anzusehen sich gewöhnte. Gleichwol wiederklingt auch in diesen nationalisirten, localisirten und auch sonst mannigfach entstellten und modificirten Nachklängen urzeitlicher Menschheitsüberlieferungen so Vieles von der biblischen Ueberlieferung, daß es kaum möglich ist, in dieser einen schriftlich verzeichneten Ausdruck des jenen Völkersagen zu Grunde liegenden menschheitlichen Traditionserbes nicht zu erkennen.[1]) Mit den mannigfaltigen Fluthsagen sind aber regelmäßig auch Mythen über den primitiven Menschheitszustand, über den ersten Stammvater des menschlichen Geschlechtes, über den zeitlichen Anfang der Menschengeschichte verwoben und verwachsen, in welchen man von jeher mehr oder minder deutliche Anklänge an die biblische Urgeschichte des Menschen, oder vielmehr den im Bewußtsein der Heidenvölker mannigfach diversificirten mythisch-naturalistischen Reflex des biblischen Erzählungsinhaltes zu sehen sich gewöhnt hat. Es fällt der religionsgeschichtlichen Forschung zu, aus der vergleichenden Zusammenhaltung der Religionstraditionen der alten Culturvölker, der Arier und Semiten insbesondere, den primären monotheistischen Religions- und Offenbarungsglauben des menschlichen Geschlechtes als die historisch nothwendige Voraussetzung jener Traditionen zu erweisen; wir dürfen annehmen, daß dieser Erweis bereits geliefert sei, und daß es sich gegenwärtig nur darum handle, denselben in die, dem heutigen Stande der linguistisch-ethnologischen Forschung entsprechende Gestalt und Form umzubilden, was am vollkommensten dann geschehen wird, wenn diese Art von Forschung die höchste und

[1]) Vgl. Lüken, Traditionen d. Menschengeschlechtes. Münster 1869 (2. Aufl.) — Eine sichtende Prüfung und Vergleichung der mannigfaltigen Fluthsagen bei Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient (Paris 1869; 3. Aufl. Tom I, p. 20 ff.)

letzte Aufgabe, die sich ihr im Hinblick auf jene Fragen allgemein mein menschlichen Interesses auf ihrem eigenen Gebiete vorweist, anerkennt, und als das über ihren Bereich hinausgreifende ideale Ziel erfaßt, das der Gesammtheit der in die Urgeschichte und Vorgeschichte des historischen Völkerlebens zurückgreifenden Wissenschaftsbestrebungen gesetzt ist.

Lüken hat in der ersten Abtheilung seines vorgenannten Buches so ziemlich Alles zusammengetragen, was sich aus den Traditionen, Sagen und Erinnerungen der über den ganzen Erdball zerstreuten Völker mit dem Inhalte der ersten eilf Capitel der Genesis Verwandtes aufbringen ließ. Einer der ausführlicheren Abschnitte des Buches ist jener über die Fluthsage. Das Gewicht einer so imposanten, aus allen Gebieten des Erdkreises ertönenden Bezeugung einer dem Gedächtniß der Völker eingesenkten historischen Erinnerung wird auch von Solchen empfunden, welche diesem Zeugniß ihre Zustimmung grundsätzlich versagen. Rolle (der Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte der Darwin'schen Lehre Frankf., 1866) anerkennt einen Grundstock unzweifelhaft ursprünglicher Ueberlieferungen, die aber nach seiner Meinung ursprünglich nur bestimmten einzelnen Völkern eigneten, und von diesen aus sich zu anderen verbreiteten oder durch Colonien und Culturableger weiter getragen, oder endlich durch christliche Missionäre in anderen Erdtheilen außer Europa und Asien heimisch gemacht worden seien. Diese Erklärungsursachen scheinen indeß ihm selber noch immer nicht zuzureichen, um die augenfällige Allgemeinheit der Fluthsage zu erklären; er postulirt demzufolge weiter auch noch eine starke Neigung im Gemüthe des Menschen, an ehemalige allgemeine Ueberschwemmungen zu glauben, welche aus dem Bedürfnisse entspringe, bestimmte geologische Erscheinungen zu erklären; Belege hiefür bieten sich ihm in den Bewohnern der Alpenthäler, in Steiermark z. B. habe jedes größere Thalbecken seine eigene Seesage. Durch solche locale Sagenbildungen wird jedoch nicht das Vorhandensein einer allgemeinen Völkertradition erklärt, die mehr und anderes, als ein bloßer Complex von Local- und National- oder Stammessagen ist, vielmehr, wo diese augenfällig zusammenstimmen und zusammenklingen, die lebendige Voraussetzung derselben ist, und auf eine das Gedächtniß aller Völker gleichmäßig beherrschende gemeinsame Erinnerung hinweist, die demzufolge auch historische Wahrheit haben muß. Dazu kommt weiter noch, daß die allgemein verbreitete Erinnerung an die Fluth nicht für sich allein dasteht, sondern mit eben so allgemein verbreiteten, wenn auch mannigfach modificirten und mythisirten Erinnerungen an Anderes, was der Fluth vorausgieng und nachfolgte, mit der Erinnerung an die gesammte Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes so enge verwachsen ist, daß sie von dieser Umkleidung sich gar nicht

abtrennen läßt. Die Völker haben nicht bloß Erinnerungen an die Fluth, sondern auch an die erste Entstehung des Menschen und an die ersten Menschengeschlechter, an die Entstehung des Weibes, an eine selige Paradieseszeit, ursprüngliche Unschuld und nachfolgende Verböserung und Verschlimmerung des menschlichen Zeitdaseins, an den ersten Weltstaat, an den von himmlischen Mächten gedemüthigten Hochmuth seiner Gründer und Zerstreuung der in demselben geeinigten Völker über die Erde bewahrt; und die verschiedenartigen Modificationen aller dieser Erinnerungen gruppiren sich nach verschiedenen Seiten und Richtungen, um die entsprechende mosaische Erzählung als lichtgebenden Mittelpunct, von welchem aus die an sich vielfach abenteuerlichen und verworren in einander geschobenen Gebilde abgeschwächter und verdunkelter Erinnerungen sich aufhellen und erklären. Sie schließen sich in dieser Gruppirung um jene lichtgebende Mitte zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammen, und stellen in gleichsam fächerartigen Ausbreitungen den vielfältigen und verschieden nuancirten, in weiterem Abstande mehr und mehr verschwimmenden Reflex der im Mittelpuncte gesammeltsten traditionellen Erinnerungen der Menschheit dar. Unter Voraussetzung einer ursprünglichen Monotheismus des menschlichen Geschlechtes ist es gewiß am natürlichsten, die unter sich verwandten menschheitlichen Völkererinnerungen mit den Traditionen jenes Volkes zusammenzuhalten, welches in der heidnischen Weltzeit der specifische Träger des monotheistischen Gottesglaubens geworden ist und somit jene mit dem ursprünglichen Gottesglauben der Menschheit engst verwachsenen Erinnerungen gewiß auch am treuesten bewahrt hat. Mit geflissentlichem Hinwegsehen von den durch die Bibel gebotenen Aufschlüssen an die Erklärung der alten Völkermythen gehen wollen, würde namentlich heute, wo die vergleichende Mythologie noch nicht einmal über erste Grundfragen der angestrebten historisch-genetischen Ableitung und Erklärung derselben einig ist, aber voraussichtlich auch in keiner künftigen, weiter vorgeschrittenen Epoche der Forschung zu sichern und unbestreitbaren Ergebnissen führen, sondern in ein Wirrsal von Hypothesen ohne Hoffnung auf endgültige Lösung verwickeln.

§. 79.

Sprache, Religion und Sitte sind traditionelle Güter der gesitteten Menschheit, und zwar, wie die geistigsten, so auch die ältesten und primitivsten Güter des menschlichen Geschlechtes, deren Vorhandensein durch sich selbst die Arteinheit und Eingeschlechtigkeit der Menschengattung beweist. Sie sind älteste und primitivste Güter des menschlichen Geschlechtes; es ist nicht denkbar, daß der Mensch je einmal ohne Sprache, Religion und Sitte existirt hätte, weil er als

bloßes Thier zu existiren nicht fähig ist, und weil er, wenn er nicht vom Anfang her im Besitze jener Güter gewesen wäre, niemals zu denselben gelangt sein würde. Sprache, Religion und Sitte sind die nothwendige Voraussetzung und erste Grundbedingung der socialen Menschenexistenz; sie sind demzufolge nicht erst durch das gesellige Zusammensein der Menschen geschaffen worden, sondern waren mit demselben von Anfang her als die absoluten Möglichkeitsbedingungen eines geordneten geselligen Zusammenseins vorhanden. Damit weisen sie auf einen gottgewirkten Anfang ihres Daseins zurück, den man jedoch, um ihn naturgemäß und sachgemäß zu erklären, nicht als einen in Mehreren zugleich gewirkten Anfang nehmen kann. Es wird vielmehr, wie das ewige Wahrheitswort der absolute Eine Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, so ein erster Mensch vor allen anderen als primitiver Mittler zwischen diesem Worte und der primitiven Menschengemeinschaft stehend gedacht werden müssen. Die Autorität einer solchen Mittlerschaft wird aber in einer natürlichen und zugleich moralischen Auctorität des Mittlers begründet sein müssen, die sich nicht anders, denn als die eines Menschheitspatriarchen, einer stammväterlichen Auctorität denken läßt. Damit ist die Einheit und Uranfänglichkeit einer ersten Religion und Sprache mit der Stammeseinheit und Eingeschlechtigkeit der Menschengattung in inneren lebendigen Zusammenhang gebracht, und zugleich auch eine Analogie der allgemeinen Menschheitsentwickelung mit der natürlichen und moralischen Entwickelung des menschlichen Einzellebens aufgezeigt, durch welche die innere Wahrheit der Eingeschlechtigkeit der Menschengattung nach einer neuen Seite an's Licht tritt. Wie nämlich die embryonische physische Entwickelung des Menschenindivids mit der Ausbildung des Kopfes und Gehirnes, also der edelsten Theile und der so zu sagen am meisten vergeistigten Stofftheile des Menschenleibes beginnt, wie weiter auch in der geistigen Entwickelung des Kindes die Empfänglichkeit und das Verständniß religiöser und sittlicher Ideen die Priorität vor einem denkenden Verständniß aller übrigen Dinge hat, so nimmt auch die aus einem gemeinsamen Stammhaupte abzuleitende zeitliche Menschheitsentwickelung ihren Anfang mit einer primitiven Aneignung und Ausgestaltung höchster, geistiger Güter, der Religion und Sprache als geisti-

ger Grundbedingungen und Grundlagen gesitteter Menschheitszustände. Die entgegengesetzte Ansicht, daß sich die Menschheit aus einem polygenetischen thierischen Anfange allmälich zu einem menschlichen und menschenwürdigen Dasein emporgerungen, ist eben so unwahr, als die zeitweilig bestandene Meinung mehrerer Physiologen, daß der menschliche Embryo die Entwickelungsstufen niederer thierischer Existenzen durchlaufe, bevor er zum wahrhaften Menschen sich gestalte. Der Mensch erscheint allenthalben, sowol in seiner individuellen Existenz, als auch in seinem Gattungsdasein von vorne herein auf eine höhere überthierische Stufe gestellt, von welcher er nicht herabsinken kann, ohne unter das Thier herabzusinken — nicht in seinem Wesen, sondern in den corrupten Qualitäten desselben, welches, wie immer geartet, eine Gleichstellung mit dem Thiere schlechthin ausschließt.

Seiner ursprünglichen Stellung gemäß natürliches Haupt des menschlichen Geschlechtes, ist der erstgeschaffene Mensch zufolge seines Falles zur bloßen natürlichen Wurzel des menschlichen Gattungsbestandes degradirt worden, und hat sich mit seiner gesammten Descendenz einem anderen Haupte unterzuordnen, welches ihm und der ihm entstammten Generation in der Person ihres himmlischen Regenerators erwachsen ist. In Kraft der Hineinnahme der gesammten Menschengattung in den übernatürlichen Lebensverband mit ihrem himmlischen Regenerator soll dieselbe in allen ihren einzelnen Gliedern in ihm wiedergezeugt und wiedergeboren werden; so wird Christus, der göttliche Hqlter der sterblichen zeitlichen Menschengattung, in höherem übernatürlichem Sinne zugleich auch Stammvater des menschlichen Geschlechtes (für alle Wiedergebornen), und tritt demzufolge auch in die Stellung des ersten Stammvaters als Hauptes der Menschheit ein, deren solidarischem Verbande er als leiblicher Adamssprosse angehört — in ihm ist die Menschheit wieder, nur in einem höheren Sinne, capital geeint. Dieß ist die von Irenäus (auf Grund von Kol. 1, 18; Eph. 1, 10) wiederholt betonte *ἀνακεφαλαίωσις* oder recapitulatio generis humani in Christo (vgl. auch Tertull. adv. Marcion V, 17), so daß sich, wie generatio und regeneratio, so auch caput und recapitulatio in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung des zeitlichen Daseins entsprechen, deren erstere in letztere hineingenommen, und hiedurch reintegrirt und vollendet werden soll. Wie aber das Haupt erst an dem bereits gestalteten Leib als besonderes übergeordnetes Glied hervortritt, wie ferner Adam nur einer bereits ihm factisch entstammten Menschengeneration gegenüber actuell Haupt derselben sein konnte, so ist auch bei Christus die Bedeutung eines caput generis humani und caput ecclesiae durch das Vorhandensein

des durch ihn begründeten mystischen Leibes (Kirche) bedingt, dessen Belebungsprinzip er in Kraft des von ihm ausgehenden Lebensgeistes ist, so daß ihm in Bezug auf diesen mystischen Leib die dreifache Eigenschaft des Gründers, Hauptes und Herzens zukommt. Sofern nun diese Beziehungen Christi zur Kirche, d. i. zu der in ihm geeinigten Menschheit in dieser wiederscheinen und sich abdrücken, muß diese selber etwas Grundhaftes an sich vorweisen, und Christum als ihr Haupt und Herz an sich versichtbaren. Das Grundhafte an der zeitlichen Menschenkirche als solcher sind die Propheten und Apostel (Eph. 2, 20), die dem leiblichen Herzen als grundhafter Fassung des Lebensgeistes entsprechende Fassung des Geistes Christi ist der Glaube als Gesinnung und Bekenntniß (Röm. 10, 10), die menschliche Versichtbarung des göttlichen Hauptes der Kirche der von Christus bestellte persönliche Repräsentant jenes Glaubens und Bekenntnisses, der nach Nikolaus von Cusa die Kirche complicative darstellt, wie Adam das ihm entstammte menschliche Geschlecht. Das gottbestellte menschliche Haupt der Kirche ist sonach im geistlichen Sinne wieder geworden, was Adam im natürlichen Sinne war, Patriarch des menschlichen Geschlechtes, gotterleuchteter Vater der Glaubenden auf Erden, zeitliches Haupt der religiösen Weltgemeinschaft auf Erden. Damit ist noch eine weitere, von Abrahamus Ecchellensis geistvoll gedachte Parallele zwischen dem natürlichen und geistlichen Haupte der Menschheit als König, Priester und Prophet zu verbinden (vgl. m. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. III, S. 279), die auf einem amphibolischen Schöpfungsbegriffe beruhende Verrückung dieses Gedankens durch Nikolaus von Cusa aber abzulehnen. Man kann weder die Menschheit aus Adam, noch die Kirche aus dem Pastthum so deduciren, wie man die Schöpfung aus Gott deducirt. Es scheint uns demnach wenigstens schief ausgedrückt, wenn es bei Nic. Cusa (ad Rodericum de Trevino) heißt: Non enim virtus unitatis naturae Adae complicantis patris aliter quam in explicatis a se hominibus attingitur, sic nec creatoris nisi in ipsis creaturis. Das Nähere hierüber Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. III, S. 708.

§. 80.

Der Mensch ist als Gattungswesen wesentlich auch Gesellschaftswesen, ja er ist das Socialwesen per eminentiam, und als solches von dem alten griechischen Weltweisen erkannt worden, der den Menschen als *ζῶον πολιτικόν* definirt, und in der Sprachfähigkeit des Menschen seinen Beruf und seine Bestimmung für ein gesellschaftliches Dasein erkannte. Allerdings hat die Sprache auch eine von dem Zwecke der Selbstmittheilung unabhängige Bedeutung

als Mittel und Vehikel denkender Selbstverständigung. Obwol nämlich das Vorstellungsleben der Seele, weil von Eindrücken, sinnlichen nnd übersinnlichen, abhängig, und durch dieselben bestimmt, sich vom menschlichen Sprechvermögen unabhängig entwickelt, ist das selbstthätige Denkleben des Menschen, in welchem auch sein Vorstellungsleben sich zu verdeutlichen hat, mit dem Sprachvermögen innigst verwachsen, der Gedanke schließt sich im Worte ab, die Sprache ist die Stütze und das Vehikel eines distincten, geordneten und methodischen Denkens. Der Mensch ist das Socialwesen per eminentiam, weil er als geistig-sinnliches Wesen specifisch für das gesellige Sein gemacht ist. Zwar gesellt sich alles Lebendige, kein Lebendiges ist in eine absolute Einsamkeit gebannt; Gott als der Urlebendige existirt in einer Dreiheit von Personen, in deren Wechselverhältnissen alle Verhältnisse eines gleichwesigen absoluten Seins und innigsten Zusammenseins erschöpft sind. Unter den geschöpflichen Lebendigen nimmt der Mensch die mittlere Stelle ein zwischen den irdisch Lebendigen unter ihm und den reinen Geistern über ihm; das Mittlere im Menschen selber aber ist das Herz und dieses der Ort jener Stimmungen und Gefühle, durch welche der Mensch specifisch zu anderen Wesen seiner Gattung hingezogen wird. Die hiedurch begründete Einigung ist eine eigenartige, welche weder bei rein thierischen Wesen, noch bei reinen Geistwesen statt hat und statthaben kann; da aber bei den Menschen nebstdem auch die Einigungsarten der rein geistigen Wesen, sowie der reinen Sinnenwesen sich finden, sind die Menschen einer innigeren Art von Einigung unter einander fähig, als alle übrigen geschaffenen Wesen über und unter ihnen. Die Thiere leben nur insoweit gemeinsam, als es durch die Zwecke der Erhaltung und Fortpflanzung gefordert ist; es gibt allerdings einzelne Thierarten, welche förmliche Staaten bilden oder herdenweise leben, oder wenigstens ihre Wanderzüge schaarenweise zurücklegen; in der Regel aber beschränkt sich das engere Zusammenleben auf die Fortpflanzung und Züchtung der Jungen, welche groß geworden ihre Eltern nicht mehr kennen. Auch in der Menschenwelt sind physische Nöthen und Bedürfnisse ein mächtiges Band, welches die Menschen unter einander zusammenhält, und zum solidarischen Zusammenstehen und Zusammenwirken veranlaßt; ja sie

sind die eigentlich zwingenden Ursachen der menschlichen Association. Dieser Zwang entspricht den Nothzuständen des gefallenen Menschen, und hat den anarchischen Tendenzen der Leidenschaft, sowie den isolatorischen Tendenzen unedler Selbstsucht entgegen zu wirken. Indeß sind die physischen Nöthen und Bedürfnisse keineswegs der einzige, und auch nicht der mächtigste Hebel der menschlichen Gesellung; eine weit tiefere Macht liegt im gemüthlichen Zuge des Menschen nach seines Gleichen, welcher freilich wieder mannigfach diversificirt ist und theils durch den Geschlechtsunterschied, theils durch Temperamentsartung, theils endlich durch Gemeinsamkeit bestimmter Neigungen, durch Bedürfniß nach Mittheilung und Austausch der Gedanken, Gefühle und Stimmungen bedingt ist. Endlich gibt es ein geistig-sittliches Band der Menschen in gemeinsamer Anerkennung der höchsten und edelsten Güter der menschlichen Sittigung und Bildung, und im gemeinsamen, wechselseitig sich unterstützenden Werben um diese Güter und um Verwirklichung derselben im zeitlichen Menschenleben. Sofern dieselben ohne das vereinte Zusammenwirken Aller nicht actuirt werden können, ist jenes geistig-sittliche Band eben so sehr eine objective Nothwendigkeit, wie sich die physischen Nöthen des Menschen als ein objectiver Nöthigungsgrund der Consociation aufdrängen. Dieser doppelten, und der Dualität des geistig-sinnlichen Menschenwesens entsprechenden Art objectiver Nothwendigkeitsgründe entspricht ein doppeltes subjectiv appercipirtes Bedürfniß und ein doppelter subjectiver Antrieb im Menschen; als specifisch subjectives Moment macht sich aber das zwischen beiden Arten von Antrieben vermittelnd dazwischen tretende gemüthliche Bedürfniß geltend, in dessen Befriegigung die menschliche Consociation erst zur wahren und vollen Einigung zusammenwächst.

§. 81.

Der specifische Modus der menschlichen Consociation ist, eine Einigung in Geist und Gemüth zu sein, woraus sich einerseits die Universalität, andererseits die Innigkeit der menschlichen Consociation begründet. Das Moment der Universalität ist in der Geistigkeit der Verbindung gegeben; das Geistige ist seiner Natur nach das

Allgemeine, in welchem sich alle vernunftbegabten Wesen, somit die gesammte Menschheit sich wechselseitig zu verstehen vermag. Jedes geistige Gut ist seiner Natur nach Gemeingut; die geistigsten Güter der Menschheit werden sonach die allgemeinsten, sie werden menschliche Universalgüter sein. Unter diesen steht die Religion als das höchste und geistigste Gut oben an; sie ist demnach dasjenige, worin alle Menschen zuvörderst Eins sein können und auch Eins sein sollen. Das Correlat der Religionseinheit ist die Einheit Aller im gemeinsamen Vernunftdenken, welches dem Religionsgedanken theils vorhergeht, theils aus ihm sich herausseţt, und in lebendiger Wechselbeziehung zu ihm sich entwickelt. Daher auch Vernunftbildung und religiöse Bildung sich allenthalben bedingen, und die geistigen Bildungszustände der Völker nach Wahrheit, Tiefe und Klarheit ihres religiösen Denkens sich bemessen lassen. Daraus folgt freilich auch zugleich, daß die Religions- und Vernunfteinheit der Menschengattung dermalen noch nicht verwirklichet ist; sie ist vor der Hand noch Ideal und Postulat der vernünftig denkenden Menschheit, und wird im menschlichen Zeitleben wol nimmer sich vollkommen verwirklichen.

Die Gemüthseinigung ist zunächst etwas höchst Individuelles, was auf wahlverwandtschaftlicher oder naturverwandtschaftlicher Neigung beruht. Gleichwol gibt es auch Gefühle eines Wohlwollens für alle Wesen der Menschengattung. Der Naturzug der Gemüthsneigung beruht wesentlich auf Verwandtschaft des Gemüthshabitus, der Neigungen, Anschauungen, Gesinnungen. In der Geschlechtsliebe fallen Naturzug und wahlverwandtschaftliche Neigung zusammen. Daraus folgt, daß der intensivste Grad zeitlich-irdischer Gemüthseinigung in der edlen, reinen Gattenliebe sich findet, aber eben hiedurch auf den engsten Kreis exclusiv beschränkt ist. Die zeitlich-irdische Einigung der Gemüther ist jedoch weder die einzige noch die höchste Art der Seeleneinigung; die Gattenliebe selber streift im Fortschritt der Zeit das specifisch Geschlechtliche immer mehr ab, um sich der reinen Freundschaft zu nähern, und es ist in Vorhinein schon ein inniges Gemüthsverhältniß möglich, welches nur auf gemüthlicher und seelischer Wechselanziehung beruht, und zufolge der vielseitigen Mannigfaltigkeit solcher Wechselbezüge keineswegs auf eine

Zweiheit von Personen beschränkt ist, sondern mehrere in verwandten Stimmungen, Neigungen und Anschauungen sich Begegnende umfassen kann. Diese psychische Verwandtschaft und Wechselanziehung hat aber, da sie jederzeit den Eindruck oder doch die Vorstellung der sinnlich erscheinenden Gesammtpersönlichkeit des Freundes zur wesentlichen Begleitschaft hat, und demzufolge die Ganzheit der menschlichen Persönlichkeit betrifft, eine natürliche, im allgemeinen menschlichen Wesen begründete Gleichartigkeit und Gleichwesigkeit der Menschen zu ihrer Voraussetzung, woraus weiter auch die über alle specifischen Wechselanziehungen hinausgestellte allgemein menschliche Theilnahme an Wohl und Wehe anderer Menschen ohne Unterschied erklärt werden muß. Die Gleichartigkeit und Gleichwesigkeit der Menschennatur in allen einzelnen wird ihrerseits selbst wieder aus der Eingeschlechtigkeit der Menschengattung zu erklären sein, unter deren Voraussetzung allein das Gebot der christlichen Charität als allgemeiner brüderlicher Menschenliebe nach seinem ganzen und vollen Sinne zur Geltung kommen kann. Diese, alle Menschen vereinende, christliche Brüderlichkeit ist freilich etwas ihrem ganzen Wesen nach Uebernatürliches, und kann in der vielfältigst gebrochenen natürlichen Einheit der Menschengattung nur durch übernatürliche Influenzirung der Menschengemüther eine ethische Wirklichkeit werden. Da aber alles Uebernatürliche im Natürlichen fundirt sein muß, so wird auch die alle Menschen umfassende christliche Bruderliebe in der natürlichen Verwandtschaft und Familieneinheit der gesammten Menschengattung begründet sein. Das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, setzt nicht nur eine in der Einheit der Menschengattung begründete ideelle Gleichwerthigkeit aller Menschen, sondern zufolge der gesollten Innigkeit der christlichen Bruderliebe auch eine natürliche Familiengemeinsamkeit aller Menschen voraus, weil sie nur unter dieser Voraussetzung eine naturwahre, wenn schon übernatürlich causirte, Seelenstimmung sein kann.

Wie in der Liebe, kann die Menschheit auch im religiösen Glauben nur in Kraft eines übernatürlichen Wirkungsprincipes einig sein. Trotz der in allen Menschen gleichen Vernunft gehen doch die auf dem Wege des Selbstdenkens und der natürlichen Erfahrung gewonnenen Ueberzeugungen der Menschen so weit auseinander, und

sind auch da, wo sie zusammentreffen, nach ihrem geistigen und intellectuellen Werthe so ungleich, daß eine wahre und gleichwerthige Einheit Aller in der religiösen Ueberzeugtheit nur durch Superinducirung einer in Allen gleichen Form des natürlichen und selbsteigenen religiösen Denkens erzielt werden kann. Wie die Liebe, hat auch der Glaube seine Wurzel im Herzen; die religiös-ethische Einmüthigkeit des menschlichen Geschlechtes ist demnach grundhaft eine Einmüthigkeit der Herzen, ein Zusammenklang der Herzensüberzeugungen und Herzensstimmungen, der, wo er vorhanden ist, durch sich selber die Präsenz Gottes innerhalb der Menschenwelt bekundet.[1]

§. 82.

Der absolute immanente Zweck der menschlichen Civilisation ist die ethische Verwirklichung der Menschheitsidee, die nach ihrer Totalität nicht in einem einzelnen Individuum, sondern nur in der organisch verbundenen Gesammtheit aller einzelnen Menschenindividuen realisirt werden kann. Da aber diese Idee nicht nur in der Gesammtheit Aller, deren Vollzahl die Menschheit darstellt, sondern in jedem einzelnen Gliede dieser Vollzahl zu verwirklichen ist, so wird die ethische Formirung aller Einzelnen als integrirendes und constitutives Moment in den absoluten immanenten Zweck der menschlichen Consociation aufgenommen sein. Das Substrat der Formirung ist die in Allen wesensgleiche und dieselbige Menschennatur, die einen selbsteigenen ethischen Formationstrieb in sich trägt, der aber nur in der sittlichen Gesellschaft lebendig wird, und einer richtigen, sicheren, stetigen Lenkung und Leitung bedarf. Demzufolge ist die Existenz der sittlichen Gesellschaft die denknothwendige Voraussetzung des ethischen Selbstformationsprocesses der Menschengattung, und die Familie der perennirende primitive Anfang dieses Processes. Die ethischen Zwecke des Familienlebens sind auch Zwecke des menschlichen Gesammtlebens in seiner vielverschlungenen Wechselseitigkeit; wie im engen Kreise der häuslichen Familie, so handelt

[1]) Dieß stellt sich urhaft in der ersten Christengemeinde dar, und wird von dem biblischen Erzähler durch den von ihm wiederholt und mit eigenthümlicher Emphase gebrauchten Ausdruck ὁμοθυμαδόν (Apostelgesch. 2, 46; 4, 24; 5, 12; 15, 25) angedeutet.

es sich auch im Gesammtverkehre der aus der Familie herausgewachsenen und auf dem Grunde des Familienlebens stehenden gesittigten Menschengesellschaft um Erziehung, Bildung und Veredlung — mit einem Worte um die ethische Formirung des Menschen. Das Werk der Formation ist zufolge der durchgängigen Wechselseitigkeit der sittlich geordneten Gesellschaft ein wechselseitiges; und diese Wechselseitigkeit erstreckt sich auch auf das Verhältniß zwischen den übergeordneten activen Factoren und den untergeordneten recipirenden Subjecten des ethischen Formirungsprocesses. Wie bereits im Kreise des Familienlebens die Aufgaben und Sorgen der Erziehung zugleich auch auf die Eltern sittlich reinigend und veredelnd zurückwirken, so sind im großen Gesellschaftsleben und in allen besonderen Kreisen desselben die Führenden und Leitenden darauf angewiesen, sich durch persönliche Tüchtigkeit die Erfüllung ihrer socialen Berufsaufgaben zu ermöglichen. Die im Wechselverkehre der gesittigten Gesellschaft enthaltenen formativen Elemente sind um so zahlreicher, je reicher und mannigfaltiger das Leben der Gesellschaft ist, je mehr Arten und Richtungen bildender Thätigkeit es aus sich entwickelt hat. Je mehr das Einzelleben in das Gesammtleben der Gesellschaft hineingezogen ist, desto mehr wird es auch von den allseitigen Anregungen desselben berührt und befruchtet werden. Der gebildete Mensch ist nur in der gesittigten Gesellschaft möglich; die gesittigte Gesellschaft besteht aber allüberall als ein organisch gegliedertes Ganzes, in dessen constitutiven Gliedern, Theilen und Verhältnissen sich die leibliche und psychisch-ethische Organisation des menschlichen Einzelwesens abdrückt. Wie im Einzelmenschen die leibliche Organisation die Basis und den Unterbau der psychisch-ethischen darstellt, so wird auch im organisch gegliederten Gesellschaftsleben die äußere greifbare Ordnung und Gliederung den Unterbau und sichtbaren Ausdruck der psychisch-ethischen Organisation der Gesellschaft darstellen, und im psychisch-ethischen Leben der Gesellschaft sich die Idee ihrer selbst verwirklichen. Diese Idee ihrer selbst ist die Darstellung des edlen Menschenthums nach allen Seiten und Bezügen seines Daseins und Lebens, Thuns und Schaffens; dieser universalen Selbstdarstellung des gesittigten Menschenthums hat sich die ethische Selbstdarstellung jeder menschlichen Einzelexistenz so ein-

zugliedern, daß sich in ihr auf individuelle Weise die Idee des Ganzen reflectirt.

Die Idee der Menschheit kann sich nur in der vollzähligen Gesammtheit der Menschengattung vollkommen darstellen. Daraus ergibt sich von selber die Idee eines Weltstaates als gesollter Form der vollendeten Consociation der Menschheit. Zufolge der mannigfaltigen individuirenden Bedingungen des zeitlichen Erdendaseins der Menschen ist aber dieser Weltstaat nur als eine geistig-ethische Verbindung der Gesammtmenschheit möglich, die aber gleichfalls nach den allgemeinen, aus der Idee einer gesellschaftlichen Verbindung sich ergebenden Bedingungen gestaltet sein muß. Diese organisch gegliederte geistig-ethische Weltgemeinschaft der Menschen ist die Kirche als universale Form der religiös-ethischen Menschengemeinschaft und als universales Erziehungsinstitut der Menschheit, dessen Aufgaben und Functionen wol in alle Arten und Kreise der socialen und allgemein menschlichen Bildungsbestrebungen hineingreifen, speciell aber und specifisch die Erziehung der Menschheit für den ewigen himmlischen Beruf derselben zum Ziele haben. Der in die kirchliche Weltgemeinschaft hineingestellte Mensch ist also der für seinen ewigen himmlischen Beruf zu bildende Mensch.

Der in der kirchlichen Weltgemeinschaft stehende Mensch soll zum Christen gebildet werden. Er kann dazu gebildet werden, sofern und soweit die Anlage und Empfänglichkeit hiefür in ihm vorhanden ist. Man kann diese Anlage und Empfänglichkeit, da sie sich auf das von individuellen Modificationen und Begabungen des Menschenwesens unabhängige und in allen Menschen dieselbige rein menschliche Wesen bezieht, als eine in allen Menschen gleiche bezeichnen. Aber nicht diese Anlage als solche und die darin begründete natürliche Prädisposition zur Christlichkeit, sondern die höhere übernatürliche Erfüllung der Anlage ermöglichet und bewirkt die Ausgestaltung des Christmenschen im Denken, Leben und Handeln. Demzufolge ist das seelische Wesen des Menschen im christlichen Sein und Leben in ein Element höherer Art aufgenommen, welches als Uebernatur die menschliche Natur in Allen zu compliciren hat und zufolge dieser auf die Allheit der Menschengattung gerichteten Wirksamkeit zu einem übernatürlichen

Einigungselemente der Gesammtmenschheit wird, soweit dieselbe in Gottes Heil aufgenommen ist. Dem einigenden Wirken dieses übernatürlichen Elementes muß natürlich eine organisatorische Idee zu Grunde liegen; und so werden wir hiemit auf den Gedanken eines mystischen Organismus geleitet, der aus den in ein übernatürliches Gnadenleben hineingebildeten Menschenindividualitäten sich gestaltend in höherer Ordnung die Configuration des bürgerlich staatlichen Gesellschaftsleibes wiederholen wird. In diesem mystischen Organismus, der natürlich während des menschheitlichen irdischen Zeitlebens erst in seiner Bildung begriffen ist, wird dereinst, wenn er vollendet ist, die menschliche Consociation auf ihrer überzeitlichen himmlischen Vollendungsstufe sich darstellen. Der concrete primitive Ansatz dieser organischen Bildung ist die gottmenschliche Persönlichkeit Christi, und der aus der innerlichen mysteriösen Einigung der Gläubigen mit Christus resultirende mystische Menschenverband eine Selbstprojection Christi in den menschlichen Gattungs- und Geschlechtsverband, mittelst welcher ein mystischer Gesellschaftsleib, dessen Haupt der Gottmensch Christus ist, geschaffen werden soll. Wie aber der Leib nur in Kraft der Seele besteht, deren versichtbarendes Organ er ist, so ist auch jener mystische Gesellschaftsleib ein von einer höheren göttlichen Lebensmacht durchdrungenes Ganzes, das in Kraft des von Christus ausgehenden Lebensgeistes besteht, sich entwickelt, innerlich durchbildet und organisch ausgliedert, und in seiner dereinstigen vollkommenen Ausbildung die in Gott vollendete Menschheit darstellen wird. In diesen dereinstigen überzeitlichen Vollendungsstand der Menschheit müssen selbstverständlich auch alle zeitlich-irdischen Daseinsverhältnisse, die einer psychisch-ethischen Klärung und Vergeistigung fähig sind, aufgenommen sein; alle psychisch-ethischen Wechselbezüge, die es hier auf Erden unter Menschen gibt, werden in das himmlische Vollendungsreich der Menschheit aufgenommen sein und dort in ihrer gottgedachten idealen Vollkommenheit sich darstellen. Eben deßhalb muß aber alles irdisch Unvollkommene, soweit es einer ethischen Klärung widerstrebt, ausgestossen werden, der jetzige einer ethischen Durchgeistung widerstrebende Erdenleib im Tode gebrochen, und alle dem göttlichen Heiligungsprincip widerstrebenden Seelen müssen aus dem in Gott zu vollendenden Menschenverbande aus-

geschieden werden. Alle Wechselbezüge der in Gott vollendeten Menschenseelen werden in Christus bestehen, dessen Bild mannigfaltigst individualisirt in den Seelen, sowie diese in den gottgeklärten Leibern sich abgestalten werden; die Seelen werden unter sich und mit Christus, der in ihnen lebt, zu einem lebendigen Ganzen sich zusammenschließen, in welchem das in Gott vollendete Menschensein nach allen Arten, Stufen und Formen seiner Darstellbarkeit als lebendige Wirklichkeit sich darstellen soll. An die Stelle der sinnlichen Erdnatur, die jetzt das äußere, die innere seelische Trennung nicht ausschließende Substrat der Menschheneinigung ist, soll die in die centrale Mitte des Menschheitsorganismus gerückte Menschheit Christi in der Fülle der ihr einwohnenden und aus ihr strahlenden Gottheit die haltende und tragende Kraft des vollendeten Gottesreiches, die leuchtende Sonne desselben sein, die drei Welten zugleich scheinen, und in jeder derselben: Geisterreich, Körperwelt, seelische Menschenwelt, in anderer und eigener Art herrlich wiederglänzen wird.

§. 83.

Zwischen die Familie, welche der gottgesetzte primitive Anfang aller menschlichen Consociation ist, und zwischen die kirchliche Weltgemeinschaft, welche den zukünftigen überzeitlichen Vollendungsstand der Menschheit latent in sich trägt, fallen alle übrigen Arten und Formen zeitlicher Menschengenossenschaft, in welchen sich alle Arten engerer und weiterer Beziehungen, die zwischen Menschen stattfinden können, zu verwirklichen streben. Natürlich stehen alle diese Beziehungen auf dem Grunde der ursprünglichen Natur- und Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes, welche auch in der höchsten und allgemeinsten Einheit, in der religiösen, sich ausdrücken, ja da gerade im höchsten Sinne bestätiget werden muß, indem die in der Weltkirche geeinigte Menschheit sich als Ein Reich und Eine Familie, als Reich der allgemeinen Gotteskindschaft, als das Eine Geschlecht der Erlösten und in Gottes Heile Wiedergebornen darstellen soll. Wie aber in der kirchlichen Weltgemeinschaft, so ist in allen ihr einzugliedernden engeren Gemeinschaften die ursprüngliche natürliche Einheit in eine höhere ethische Idee aufgenommen, die das einende Band der Gemeinschaft abzugeben hat; wo ein solches

Band fehlt, kann es zu keiner wahren, ächt menschlichen Gemeinschaftsbildung, sondern nur zu einer durch die allernächsten sinnlichen und natürlichen Bedürfnisse des Lebens zusammengehaltenen Nothverbindung kommen. Die innigste aller Naturgemeinschaften, jene der Ehe und Familie, muß am intensivsten mit ethischem Gehalte erfüllt sein; die aus der Familie herauswachsenden und concentrisch sich erweiternden Kreise der Blutsverwandtschaft, Geschlechtsverwandtschaft, Stammesverwandtschaft postuliren in dem Grade, als in ihrer Erweiterung sich die Macht der im engsten Kreise waltenden Familienpietät abschwächt, ein vom Familiengeiste specifisch verschiedenes ethisches Formationsprincip, und können nur durch Einordnung in den Bereich eines solchen Principes der Versumpfung, der egoistischen Verroherung oder Auflösung des sie durchherrschenden natürlichen Einheitsgefühles entrissen werden.

Das gesammte Menschengeschlecht bildet ein aus einer ersten ursprünglichen Familie erwachsenes Ganzes, und als solches eine natürliche Einheit, die jedoch in den verfesteten Unterschieden ungleicher Raçentypen als eine gebrochene Einheit existirt, und wodurch alle Zeit naturnothwendig in dieser Gebrochenheit fortexistiren wird. Damit beweist sich wol am besten, daß die Herstellung zur vollen ungebrochenen natürlichen Einheit sich in einem Elemente der Uebernatur zu vollziehen habe, in welches die Gesammtheit der heils- und rettungsfähigen Menschenexistenzen zu erheben ist. Die Brechung der natürlichen Einheit der Menschengattung steht in einem causalen Zusammenhange mit dem Verluste jenes supranaturalen Lebenselementes, in welchem der erstgeschaffene Mensch über sich selbst, d. i. über seine sterbliche und deformable Natürlichkeit emporgehoben war. Dem gefallenen Geschlechte verblieben die auf den ersten gottbeseelten Anfang seines Daseins zurückzuleitenden höheren ethischen Anschauungen und heiligen Erinnerungen, die in dem eine culturfähige Existenz sich rettenden Theile der Menschheit zu Culturtraditionen, und die ethische Grundlage der Völkerexistenzen wurden, welche sich aus dem Geschichtsleben der Menschheit herausbildeten. Die Völker sind die aus dem geschichtlichen Leben der culturfähigen Menschheit sich herausbildenden Individualtypen des zeitlich-irdischen Menschheitsdaseins; außerhalb der culturfähigen geschichtlichen Mensch-

heit gibt es keine Völker, sondern nur Stämme, Horden, Schwärme, die kein schaffendes, productives ethisches Gemeinschaftsprincip in sich tragen, und deßhalb, so lange und so weit sie sich selbst überlassen bleiben, zu einem rohen Naturdasein verurtheilt sind, daher ihnen als specifische Bezeichnung der Name „Naturvölker" geschöpft worden ist — eine Benennung, die zugleich ausdrückt, daß ihnen auch noch in ihrem Zustande roher Natürlichkeit einige dürftige Reste von Culturtraditionen verblieben seien.

Volk bedeutet im Unterschiede von natürlicher Stammeseinheit und Stammverwandtschaft die in bestimmten ethischen Culturelementen begründete und wenigstens auch relativ durchgebildete psychisch-ethische Homogenität einer in sich abgeschlossenen und zu einem totalen Gemeinleben vereinten Individuation des Menschheitsganzen. Zufolge der Mannigfaltigkeit der ethischen Culturelemente sind auch mannigfache Volksexistenzen möglich; und insofern in der Vielheit der Völker alle specifischen Arten von ethischen Culturelementen specifisch repräsentirt sein sollen, wird die Zahl der Völker ebenso, wie jene der menschlichen Einzelindividuen eine im Voraus genau bestimmte und begränzte sein. Zur Lebensfähigkeit, Gesundheit und Blüthe einer Volksexistenz wird gefordert, daß wenigstens bis auf einen gewissen Grad alle wesentlichen Elemente eines ethischen Culturdaseins in derselben repräsentirt seien; wo eines oder mehrere derselben fehlen, wird sie unausweichlich einer anderen kräftigeren und überlegenen Volksexistenz zu weichen und sich derselben einzuordnen haben, um auf diesem Wege der ihm fehlenden Elemente theilhaft zu werden. Die wesentlichen Elemente einer gesunden lebensfähigen Volksexistenz sind neben einem ausreichenden Grade von physischer Stärke, Kraft und Wehrhaftigkeit moralische Tüchtigkeit, sodann nationales Ehrgefühl und ein ausreichender Grad von geistiger Geweckheit und Begabung, der sich eben so sehr in der Fähigkeit selbsteigenen Schaffens und Hervorbringens, als auch in dem Geschicke, das dem eigenen Wesen und Bestehen zweckdienliche Fremde sich anzueignen, zu bekunden hat. Die physischen Elemente eines nationalen Ganzen müssen nicht nothwendig gleichartig sein, natürliche Stammeseinheit ist keine nothwendige Bedingung einer Volksexistenz, es können die Sprossen ver-

schiedener Stämme zu einem volklichen Ganzen verschmelzen, wie weiter auch mehrere Völker abermals zu einem Volksthum höherer Art (Nation) verschmelzen können.

Jedes Volk schafft sich aus innerem Drange die der Idee seines Daseins entsprechenden Lebenszustände, und schafft sich weiter auch die Formen, innerhalb welcher sich die Zustände und Functionen seines Lebens in ein richtiges und geregeltes Verhältniß zu einander setzen. Die geregelte Ordnung der inneren Verhältnisse einer Volksexistenz heißt Staat; jedem civilisirten Volke ist es wesentlich, als Staat zu existiren, oder einem Staate anzugehören. In primitiven Volkszuständen wird auch die Form des Staates eine naturwüchsige mit allen Vorzügen und Mängeln naturwüchsiger Zustände sein; den Zuständen eines entwickelten Volkslebens entspricht auch eine ausgebildete Form des Staatslebens, die Entwickelung der Staatsidee geht gleichen Schritt mit der Entwickelung des nationalen Lebens, wie dieß in der Natur der Sache liegt. Der Staat ist der Hort und Garant aller ideellen Güter einer selbstständigen Volksexistenz und der fortschreitenden Civilisation; alle wesentlichen Lebensgüter der gesittigten Menschheit sind mit der Existenz des Staates aufs innigste verschlungen, die Kirche selbst kann seiner nicht entbehren, und ist allenthalben an seine directe oder indirecte Mitwirkung gebunden, wie umgekehrt der Staat an jene der Kirche. Unter dem fürsorgenden Schutze staatlicher Institutionen großgezogen, lernen sich die Völker als Nationen fühlen; das Wort Nation ist der Inbegriff aller ideellen Gemeingüter, aller Kräfte und Begabungen, die einem Volksthum angehören, aller Anlagen, die in demselben schlummern. Das Wort Nation bezeichnet die naturgleiche Anlage und Begabung Aller, die zu einem Volke gehören; das Gefühl der natürlichen Zusammengehörigkeit der durch gleiche Abstammung, Sprache und Bildung mit einander Verbundenen ist der mächtige Impuls, der besonders in gebildeten Völkern den Trieb der nationalen Einigung, der Vereinigung zu Einem Reiche weckt, der Begriff Reich ist in dieser Beziehung das Correlat des Begriffes Nation. Der Begriff Reich beschränkt sich aber nicht auf den Begriff der Zusammenfassung einer Nation unter Eine Machtherrschaft, sondern erweitert sich zum Begriffe der Zusammenfassung

einer Mehrheit von Staaten, Völkern und Nationen unter Einer Herrschaft. Dieß ist der über den nationalen Gesichtskreis hinausgreifende weltgeschichtliche Begriff des Reiches als einer Weltmacht; als solche Weltmächte traten nacheinander die vier großen Weltreiche der alten vorchristlichen Zeit hervor, und nach ihnen das römisch-deutsche Reich, seiner Idee nach ein christliches Universalreich, und die höchste und edelste aller politischen Schöpfungen, die bis jetzt in der Völkergeschichte hervorgetreten sind. Der Zweck aller staatlichen und politischen Schöpfungen und Organisationen ist, das zeitlich-irdische Gemeinleben der Menschen den Nöthen der Verkümmerung und Verwilderung zu entreissen, welchen es ohne dem anheimfallen würde; diese Schöpfungen und Institutionen haben den höchsten Grad ihrer Blüthe erreicht, wenn sie so beschaffen sind, daß sich jeder Einzelne, dessen irdisch-zeitliches Dasein unter ihre Obhut gestellt ist, unter ihnen glücklich, frei und groß fühlen kann. Dieß ist nun zunächst in solchen politischen Lebensordnungen der Fall, in welchen die Summe aller ideell berechtigten Wünsche und Strebungen eines edlen Volksthums zum Ausdrucke kommt; in erhöhtem Grade wird, weil Idee und Geist des Ganzen jeden Einzelnen hebt und trägt, das Großgefühl und Hochgefühl, das Gefühl ideeller Befriedigung im Bewußtsein, einer weltmächtigen Institution höchsten weltgeschichtlichen Ranges als freier Bürger anzugehören, sich einstellen. Da aber alles irdisch Hohe und Große seine Gränzen hat, und dem Loose irdischer Unvollkommenheit und Wandelbarkeit unterworfen ist, so hat auch dieses Groß- und Hochgefühl seine Gränzen, und hat die ihm vorbehaltenen Enttäuschungen in reichem Maße zu erfahren. Das Hochgefühl der ächten, unvergänglichen Freude quillt im Reiche ewiger Unvergänglichkeit, wo Christus mit den Heiligen herrscht; und so weit dieses Reich auf Erden in der Kirche ist, muß jenes Hochgefühl innerhalb ihres weltumfassenden Lebens- und Schaffensbereiches geborgen sein. Alles menschlich Edle und menschlich Große nimmt, soweit es in den Lichtschein der durch die Kirche im menschlichen Zeitleben vertretenen ewigen Ideen gerückt ist, etwas vom Glanze überzeitlicher Klärung an sich, und wird zu einer Kundgebung des ewig Hohen, was in Kraft des christlichen Gedankens in der Menschheit lebt, und ihr den Bestand

eines unvergänglichen Seins und Lebens gewährleistet; der Gipfel alles Hohen, was im vergänglichen Zeitleben der Menschheit auf Erden in die Erscheinung tritt, stellt sich in der Majestät und Hoheit der Einen, heiligen, unvergänglichen Kirche dar, die als Welt- und Völkerkirche über allen Reichen und Nationen steht, und die gottgestiftete universale Fassung ist, von welcher das sociale Gesammtleben der Menschheit umgriffen ist.

§. 84.

Das specifische Mittel des menschlichen Socialverkehres ist die Sprache als das Medium, in welchem sich der wechselseitige Austausch der menschlichen Gedanken und Gefühle vermittelt. Ohne Sprache vermöchten die Menschen einander nie geistig nahe zu treten; sie könnten, wenn dieß überhaupt denkbar wäre, nur wie Thiere mit und nebeneinander leben. Die Sprache bedeutet in allgemeiner und allumfassender Beziehung, was das gemünzte Geld für den sachlich-materiellen Tauschverkehr bedeutet; die ausgebildete Lautsprache bietet in ihrem Wortschatze das allgemeine Tauschmittel des menschlichen Geist- und Seelenverkehres dar, sie ist das Mittel der wechselseitigen Verständigung im menschlichen Wechselverkehre. Als das allgemeinste aller menschlichen Verkehrsmittel ist sie zugleich auch das geistigste, der unmittelbare Ausdruck des Gedankens und Gefühles; aber als specifisch menschlicher Ausdruck des menschlichen Denkens und Fühlens ist der unsinnliche, gedankenhafte und seelenhafte Sprachinhalt auf's innigste mit dem sinnlichen Lautelemente verwachsen, welches durch Articulation gleichsam zum Leibe des gedankenhaften und seelenhaften Sprachinhaltes geschaffen wird.

Die articulirte Lautsprache ist etwas specifisch Menschliches, und als solches von der Thiersprache und vom Geistverkehre unsinnlicher Denkwesen eben so specifisch unterschieden, wie der Mensch selber von Thier und Engel unterschieden ist. Die Thiersprache, soweit man von einer solchen sprechen will, ist ausschließlich Aeßerung der sinnlichen Empfindung und des thierischen Instinctes; das Thier stößt Laute und Töne aus, ist aber keiner Articulation und Modulation seiner Verlautungen fähig. Rein unsinnliche Denkwesen wer-

den überhaupt nicht in sinnlich-hörbaren Lauten, sondern in rein geistiger Weise, rein gedankenhaft mit einander verkehren; das Sprechen muß da eine unmittelbare, oder eine in Gott vermittelte Excitation des Einen durch den Anderen sein. Das menschliche Sprechen ist eine durch den sinnlichen Laut bewirkte Excitation des Hörenden zum Denken und Verstehen des durch den Laut Manifestirten; es hat also mit dem sogenannten thierischen Sprechen die sinnliche Lautäußerung, mit dem Geistverkehre reiner Geistwesen aber die Excitation zum Denken und Verstehen des Gesprochenen gemein; daß diese Exitation in articulirten Lauten vollzogen wird, gehört specifisch dem Menschen an. Der Mensch theilt durch die Sprache Gedanken, Gefühle, Stimmungen und Dispositionen seines Willens und Gemüthes, kurz alles in seinem seelischen Innenleben irgendwie Erzeugte, Erlebte, Appercipirte mit; die Menschensprache ist demzufolge der specifische Ausdruck des menschlich Gedachten und menschlich Empfundenen, und dieser innere Wesenscharakter der Menschensprache muß sich demnach auch in der lautlichen Ausprägung der Sprache offenbaren. Und nur dadurch, daß dieß wirklich statt hat, ist die Sprache durch sich selbst verstehbar und demzufolge auch erlernbar, wofern man unter Erlernen doch etwas Anderes, als eine rein äußerliche Aneignung des Erlernten verstehen will. Die Sprache ist ihrer Idee nach lautlicher Selbstausdruck des Menschen, der freilich für jeden einzelnen die Sprache Erlernenden als etwas empirisch und factisch Gegebenes vorliegt, das zudem verschiedene andere Arten und Formen seiner selbst neben sich zuläßt, gleichwol aber nicht etwas dem Menschen schlechthin Fremdes, sondern eine wie immer geartete Formirung des ihm angebornen Sprachvermögens, und eine bestimmte Art der von demselben postulirten Formirung seiner selbst ist.

Die Sprache ist der von jedem Einzelmenschen relativ unabhängige lautliche Selbstausdruck des menschlichen Denkens und Empfindens, Fühlens und Wollens — ein Ausdruck, der von jedem Einzelmenschen als ein bereits vorhandener, als das für die collective Mehrheit feststehende lautliche Mittel der geistig-seelischen Selbstmittheilung und wechselseitigen Verständigung vorgefunden wird, den aber der Denk- und Vernunftsinn jedes Einzelmenschen sich aneignet, wie die Seele den Leib sich aneignet, mit dem Unterschiede jedoch,

daß die Seele den ihr eignenden Leib erst selbst entwickelt und gestaltet, während die Sprache für jeden Einzelnen als eine bereits fertige gegeben ist, und die Gestaltung und Entwickelung derselben nicht dem Einzelnen, sondern der Gesammtheit derer, von welchen sie gesprochen wird, anheimgegeben ist. Daraus geht hervor, daß die Menschensprache wesentlich als ein Gesammtgut der Menschengattung existirt, und in einer wesentlichen, inneren Beziehung zur historischen Gesammtentwickelung der Menschengattung steht; wie denn in der That ihre Entwickelung und Gestaltung mit der geschichtlichen Gesammtentwickelung der Menschengattung innigst verschlungen, und gewißer Maßen das erste und unmittelbarste Product dieser Entwickelung ist. Denn in der Sprache stellt jedes Volk und jeder Stamm gleichsam unwillkürlich das erste und unmittelbarste Product und Zeugniß seiner geistig-seelischen Eigenart hervor, das seinerseits wieder zum Substrate und Vehikel aller weiteren geistigen Selbstvermittelung des Volksgeistes wird; Volk und Stamm unterscheiden sich dadurch von einander, daß der vom culturgeschichtlichen Völkerleben isolirte Stamm bei dem primitiven Lautreflexe seiner seelischen Eigenart stehen bleibt, ohne dasjenige aus sich herauszusetzen, was auf Grund desselben sich zu entwickeln und in sich selber zu vermitteln hätte. Darum gibt es wol allenthalben sprechende Menschen, aber nur bei den civilisirten Völkern ist die Sprache zugleich das Substrat, Mittel und Vehikel einer von psychisch-ethischen Elementen getragenen und durchdrungenen Culturentwickelung.

§. 85.

Die Sprache hat ein vom individuellen Selbstdenken des Menschen unabhängiges Dasein; es wohnt ihr eine vom Selbstdenken des Menschen unabhängige Vernunft ein, die aber freilich als eine in's Lautgebilde der Menschensprache versenkte der sich selber angehörenden Vernunft des freien Selbstdenkens sich unterzuordnen, und derselben als Substrat und Vehikel ihrer eigenen Selbstentwickelung zu dienen hat. Die dem Lautgebilde der Menschensprache eingesenkte Vernunft wird, so weit sie darin vorhanden ist, zuhöchst keine andere, als die ewige Vernunft selber sein, die als der gottgedachte Verstand

der Dinge dem Menschenworte und der Menschensprache einwohnt; und demzufolge wird die Menschensprache den durch die menschliche Sprachorganisation präordinirten lautlichen Reflex der in den Dingen ausgedrückten göttlichen Vernunft darstellen. Der Mensch erscheint da, was er am Anfange war, als der Elocutor des gottgeschaffenen Wesens der Dinge. Sofern er aber aus dieser ursprünglichen centralen Stellung in der Mitte der geschaffenen Dinge herausgerückt ist, wird auch seiner Sprache jener göttliche λόγος oder Verstand der Dinge nur unvollkommen einwohnen, und daher auch die Sprache des Menschen das, was die Dinge an sich sind, nur unvollkommen auszudrücken vermögen. Damit ist schon von selber eine Vielheit, Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Sprachen involvirt; und wie der gefallene Mensch zwar in einem höheren Sinne restituirt, aber zeitlich nicht mehr in den Zustand seiner ursprünglichen Integrität und primitiven Vollkommenheit zurückversetzt werden kann, so kann auch seiner Sprache wol ein höherer Geistgehalt eingesenkt werden, als jener der ursprünglichen Sprache gewesen, nicht aber diese selber restituirt werden, weil mit ihr auch die dem gefallenen Menschen abhanden gekommene prophetische Tiefe des Verständnisses der Dinge zurückerstattet werden müßte, ohne welche jene Sprache selber nicht verständlich wäre. Jener höhere Geistgehalt aber, der über ihren ursprünglichen hinausreicht, ist der Menschensprache durch das Offenbarungswort eingesenkt worden, die als Gottes ewiges Wort göttliche Sinnestiefen in sich faßt, und eine wahrhaft lebenzeugende Macht in sich trägt. Dieser höhere Geistgehalt der Sprache ist jedoch nicht mit der, der Menschensprache immanenten Vernunft zu identificiren, in der wol auch Gott als ewige Vernunft und ewiges Wort, aber nicht als Offenbarer, sondern als verborgen Wirkender ist. Es ist kein Zweifel, daß, wie alle tiefwahre menschliche Denkmittelung in das allgemeine Licht der göttlichen Wahrheit eingerückt ist, so auch die menschliche Sprachbildung zuhöchst in der Macht des göttlichen Logos sich vollzieht, und namentlich die primitive Sprachbildung des menschlichen Geschlechtes im Allgemeinen, jene der Culturvölker im Besonderen, in den Machtbereich eines göttlichen Wirkens eingerückt war, welches zwar nicht die Sprachen selber schuf, aber sie einen edlen, ächten und naturwahren Selbstausdruck des

menschlichen Gedankens und Gefühles in der Rede finden machte. Und so stufen sich die Vollkommenheitsgrade der Sprache nach den Graden ab, in welchen ihre primitive Bildung in das Machtwirken des göttlichen Logos eingerückt war. Es ist übrigens beachtenswerth, daß nicht das reichst entwickelte menschliche Sprachidiom, das sanscritische oder ein demselben verwandtes, sondern ein in Beziehung auf seinen Formcharakter minder durchgebildetes, semitisches Idiom zum primitiven Träger des geschriebenen göttlichen Offenbarungswortes auserwählt wurde; wol deshalb, weil der stetige Charakter einer in ihren Formen minder entwickelten Sprache dieselbe geeigneter machte, die menschliche Fassung überweltlicher Offenbarungen darzubieten, als die im üppigen Wuchertriebe reicher, schmiegsamer Formen entwickelten Idiome des indo-europäischen Sprachstammes oder auch die arabische Sprache. Erst das neutestamentliche Offenbarungswort wurde in den Lauten der griechischen Sprache, aber immerhin noch in den Sprachformen und Sprachwendungen der alttestamentlichen Bibelsprache schriftlich niedergelegt, um dem Gotteworte die alterthümliche Einfalt und göttliche Tiefe zu bewahren, für die sich in den, nach den Richtungen eines vorwiegend kosmischen Bewußtseins entwickelten, Sprachen der alten Culturvölker die geeignete sprachliche Fassung nicht dargeboten hätte.

Der Sprache des heiligen Spriftwortes wohnt eine göttliche Tiefe ein, die ihr zufolge ihres göttlich tiefen Sinnes eigen ist. In ihr drückt sich nicht bloß, wie in allen Werken Gottes, eine göttliche Vernunft aus, sondern in ihr ist Gottes Wort hinterlegt. In der Bildung der Völkersprachen ist eine göttliche Vernunft mit wirksam gewesen; ihre Tiefe aber ist keine göttliche, weil bei ihrer Bildung nicht Gottes ewiges Wort in sie als Inhalt eingegangen; ihre Tiefe war am Anfange jene des ungeschwächten Naturgefühles, das sich in der primitiven jugendfrischen Auffassung der gegenständlichen Wirklichkeit aussprach, und auch in der sprachschöpfenden Thätigkeit ausdrückte. Die Völkersprachen besaßen in der Frische und Ursprünglichkeit ihres ältesten Bestandes einen Formenreichthum und eine Bildungsfähigkeit, gegen welche sich das Sprachvermögen der neueren Culturvölker wie die Dürftigkeit des ablebenden Alters ausnehmen würde, wenn es nicht von der Kraft des christlichen Gedan-

kens durchgeistet zu höheren, edleren, geisterfüllteren Schöpfungen befähiget wäre, als es die dieser durchgeistenden Kraft ermangelnden Culturſprachen der alten vorchriſtlichen Heidenvölker waren. Es iſt bekannt, welchen Gewinn die Sprachen der heutigen Völker Europa's daraus zogen, daß in den Zeiten ihrer Chriſtianiſirung Gottes ewiges Wort, die heilige Schrift in ihre Sprachlaute übertragen wurde; die Laute des tiefen Naturgefühles wurden damit zu Trägern hoher Gedanken und heiliger Gefühle umgebildet, und dem Sprachvermögen der heutigen Culturvölker jene Tiefe eingegeiſtet und jener Geiſtgehalt eingeſenkt, welcher allein das Entſtehen und Erwachſen jener bewunderungswürdigen Sprach- und Gedankenſchöpfungen ermöglichte, die aus dem Culturleben der chriſtlich-europäiſchen Culturvölker als die edelſten Blüthen ihres Geiſt- und Gemüthlebens ſich herausgeſetzt haben. Es war das dem Herzen dieſer Völker eingeſenkte Wort des Ewigen, welcher den Geiſt dieſer Völker zu Schöpfungen unſterblichen Andenkens erweckte.

Ehe das Wort des Ewigen als Wort der ewigen Wahrheit in die Völkerſprachen eingieng, war es in denſelben als die göttliche Vernunft der Dinge gegenwärtig, und wohnte als ſolche dem primitiven Geſtaltungsproceß der Völkerſprachen als abſolutes Formprincip derſelben ein. Durch dieſes göttliche Werk der Geſtaltung ſollten die Menſchenſprachen zubereitet werden, den Geiſt und das Wort der Offenbarungen des Ewigen in ſich aufzunehmen, und den göttlichen Verſtand der Dinge in den Lauten menſchlicher Rede zu faſſen. Der göttliche Verſtand der Dinge iſt der Menſchenſprache durch das Offenbarungswort des Ewigen eingeboren worden, und das bibliſche Lehrwort iſt die menſchliche Faſſung dieſes göttlichen Offenbarungswortes. Der ſolchergeſtalt der Menſchenſprache eingeborne göttliche Verſtand der Dinge ſollte nunmehr auch in dem lautlichen Elemente, dem er eingeboren wurde, ausgeboren, aus der Menſchenſprache ſelber hervorgehoben werden; und dieſer Proceß der Ausgeburt vollzieht ſich in Kraft des verchriſtlichten Denkens und aus dem Geiſte dieſes Denkens heraus in den Sprachen der chriſtianiſirten Culturvölker, deren jedem hierin ſein eigenartiger Beruf zugefallen iſt. Gedanke und Sprache der Griechenwelt befähigte dieſes ſinnbegabte Volk, den chriſtlichen Wahrheitsgedanken im Vernunft-

denken in sich aufzunehmen und zu verinnern; die lateinische Welt hat ihn im kraftvoll energischen Verstandesdenken recipirt und ausgeprägt; der germanischen Race fiel es zu, von Beiden, Griechen und Lateinern informirt, das von ihnen Recipirte aus den Tiefen des Herzens und Gemüthes als innerlichst angeeigneten Geistgehalt des verchristlichten Gefühles und Gedankens hervorzustellen, und in Wort und Sprache durchzubilden.

§. 86.

Die Menschensprache ist ein Gebilde, welches vom subjectiven Einzeldenken unabhängig, seine eigene Vernunft selbstständig in sich trägt. Diese Vernunft kann, soweit sie unabhängig vom menschlichen Zuthun in der Sprache waltet, keine andere, als die göttliche Vernunft selber sein, die in das Werk der menschlichen Spracherzeugung schaffend einging, um es, so zu sagen, über sich selbst hinauszuheben und im Elemente der Allvernunft zu klären, so weit der schaffende Volksgeist, dem das Werk entstammte, ein solches Durchleuchtetwerden und Durchdrungenwerden von der Macht der Allvernunft gestattete. Hiernach gruppiren sich die Sprachen nach der Art und nach dem Grade, in welchem ein höheres göttliches Formprincip in ihnen durchgreift, welches zunächst schon in der menschlichen Lautbildung, weiter aber auch in der Lautverknüpfung und Lautverschmelzung, so wie im Wandel der Laute sich kundgeben wird. Im menschlichen Lautgebilde soll die gegenständliche Wirklichkeit sich abgestalten; dieß setzt ein sinnestiefes Ergreifen der durch den Laut nachzubildenden Wesenheiten und Qualitäten der Objecte lautlicher Benennung und Bezeichnung voraus. Das menschliche Sprechen beschränkt sich aber nicht auf das Nennen und Bezeichnen der Dinge, sondern will auch die Beziehungen derselben zu einander und den wechselseitigen Zusammenhang derselben darstellen; auch diese sollen sich demnach in der eigenthümlichen Art der Verbindung und Verknüpfung der Worte ausdrucksvoll abgestalten, und nicht bloß das einzelne Wort, sondern die ganze Rede soll plastisch, soll sprachliche Nachbildung der objectiven, sachlichen Wirklichkeit sein — dem geschlossenen Zusammenhang der Dinge soll eine wohlgefügte Verbin-

dung der Worte, ein geschlossener, wohlgefügter Zusammenhang der Rede entsprechen. Die Wohlordnung in der Zusammenfügung der Worte zu einem geschlossenen Ganzen ist wesentlich durch die Flexibilität der zusammen zu fügenden Worte bedingt, die Flexion das Mittel und Vehikel eines wohlgefügten Satzbaues und einer ausdrucksvollen, sinnvollen, schönen Rededarstellung. Die Flexion involvirt ihrerseits wieder die Verschmelzung des zu flectirenden Wortes mit anderen Worten, welche die geforderten Modos oder Bestimmungen des durch das flectirte Wort ausgedrückten Gedankens ausdrücken; damit leitet sich ein eigenthümlicher Sprachbildungsproceß ein, der zunächst auf Bildung und Beugung der einzelnen Worte und Wortformen gerichtet ist, im Zusammenhange damit aber weiter auch auf die, im Ganzen und Großen schon durch ein natürliches, aber immerhin sehr modificirbares Sprachgefühl bedingte Gestaltung des Redezusammenhanges sich erstreckt. Im wolgefügten Satzbau der Rede schließt sich der Formirungsproceß der Sprache als solcher ab, und greift bereits die sprachfähige Einzelindividualität bestimmend in den Gebrauch der Sprache ein; jeder charaktervolle Mensch hat seinen eigenen Stil, es gibt nicht, wie es eine Vielen gemeinsame Sprache gibt, auch einen, diesen Vielen schlechthin gemeinsamen Gebrauch dieser Sprache, jeder drückt sich vielmehr in derselben eigenartig aus, er macht sie zum Darstellungsmittel seiner individuellen Art zu sein, zu denken und zu fühlen. Es ist aber klar, daß nur eine an sich schon gebildete Sprache das geeignete Mittel einer gebildeten sprachlichen Selbstdarstellung des Einzelnen darbieten könne. Darum werden nur die Culturſprachen mustergiltige Typen sprachlicher Darstellung vorzuweisen haben.

Der Sprachbildungsproceß trägt wesentlich den Charakter künstlerischen Bildens an sich; die Sprache ist in ihrer vollkommenen Ausbildung, die sie durch ein gebildetes Volk erhält, ein Kunstwerk des menschlichen Gedankens, nach ihrer primitiven Gestaltung aber, die bei allen Culturvölkern der Epoche ihres historischen Culturlebens vorausgeht, das Werk eines göttlichen Künstlers, der in den primitiven geistigen Schaffensproceß der Völker gestaltend eingegriffen hat. Die sogenannten formlosen Sprachen, die Sprachen der culturlosen Völker sind verkümmerte oder degenerirte Ansätze eines Sprach-

bildungsprocesses, der in den rohen Naturzuständen, welchen sie anheimfielen, nothwendig in's Stocken gerathen mußte; welche Zukunft diesen Sprachen noch vorbehalten sein möge, ob sie allmälich durch die Sprachen der civilisirten Völker verdrängt werden, oder einzelne aus ihnen durch die Erfüllung mit christlichem Ideen- und Wahrheitsgehalte zu Substraten höherer geistiger Volksentwickelungen umgeschaffen werden, und selber auch in den Proceß einer Veredlung hineingezogen werden sollen, läßt sich heute nicht sagen. Im Allgemeinen dürfte so viel als gewiß gelten, daß nur die Idiome compacter, seßhafter Bevölkerungen auf eine ständige Dauer Anspruch haben, für diesen Fall aber in den Berührungen mit Völkern von überlegener Bildung sich allen jenen Modificationen unterziehen müssen, welche das allmäliche Bekanntwerden mit einer besseren, geformteren Diction von selber nach sich zieht. Ja es ist höchst wahrscheinlich, daß die Sprachen der culturlosen oder halbcultivirten Völker im Laufe der Zeit den im allgemeinen Weltverkehre dominirenden Hauptsprachen der christlichen Culturvölker, dem romanischen, germanischen (englischen) und slavischen (russischen) Idiome völlig erliegen und in die Lage, in welche sich bei den gebildeten Nationen die Vulgärsprache der Schriftsprache gegenüber gesetzt sieht, werden gedrängt werden, wie dieß in Amerika in Bezug auf die Sprachen der älteren und ältesten Bevölkerungen gegenüber dem romanischen und englischen Idiom bereits der Fall ist. In der Prädomination der genannten drei Hauptidiome ist das Vorhandensein dreier großer Culturkreise repräsentirt, in welche sich die christliche Welt im Laufe der welthistorischen Entwickelungen der christlichen Jahrhunderte geschieden hat. Diese drei Culturkreise oder vielmehr die Ideen und Strebungen, von welchen das dieselben erfüllende menschheitliche Leben getragen ist, repräsentiren drei große Weltmächte, die mit einander um die Weltherrschaft ringen, und deren wechselseitige Auseinandersetzung das nothwendige Grundthema der für die Zukunft unabweislich bevorstehenden weltgeschichtlichen Complicationen, Kämpfe und Erschütterungen abzugeben hat. Das germanische Element ist der Träger der freien Weltbildung, die sich mit der specifisch durch den Latinismus oder Romanismus getragenen Idee der christlichen Universalkirche zu vermitteln hat, wie umgekehrt der Latinismus in

der Idealität und Innerlichkeit des christlichen Germanismus; der auf die Vorherrschaft der Race und Nationalität gestützte Orthodoxismus der russisch-griechischen Kirche wird sich mit dem Latinismus und dem Germanismus, und in beiden mit sich selber zu vermitteln haben. Dieß ist die objectiv nothwendige Logik, die in der Abwickelung der aus dem Zusammenstosse jener drei Weltmächte resultirenden Welterеignisse zwingend durchgreifen wird; womit aber der Entscheidung und endgiltigen Lösung politischer und nationaler Machtfragen keineswegs präjudicirt ist. Die Völker sind nicht bloß Repräsentanten und Träger von Ideen, sondern stehen auch unter dem Richtmaaße der von ihnen vertretenen, so wie der von ihnen bekämpften Ideen; der endliche Machtsieg ist keinem Volke und Reiche als solchem, sondern der Idee vorbehalten, die allein an sich, vollkommen und absolut im Rechte ist, obschon ihr absoluter Sieg nicht der Zeit, sondern der Ueberzeit angehört, wie sie selber überzeitlich ist.

Steinthal, welcher der gewöhnlichen Classification der Sprachen in isolirte, agglutinirende und flectirende die Unterscheidung zwischen formlosen und Formsprachen substituirt (vgl. oben Einleitung §. 49), rechnet zu letzteren das Chinesische, Aegyptische, Semitische und die sanscritischen Sprachen. Der Unterschied zwischen Formsprachen und formlosen kreuzt sich ihm mit dem Unterschiede zwischen nebensetzenden und abwandelnden Sprachen; das Chinesische ist eine nebensetzende Formsprache, die übrigen drei sind abwandelnde. Das Chinesische wird, obwol aller Redetheile und Flexionsformen entbehrend, wegen seiner exacten Syntax als Formsprache genommen. Die Sprache besteht aus lauter einsylbigen Wurzeln; die Mittel, durch einfache Zusammenstellung solcher Wurzeln einen genau verständlichen Satz zu bilden, der die Beziehungsverhältnisse der mit den einzelnen Worten zu verbindenden Vorstellungen ganz genau ausdrückt, sind: die bestimmte Ordnung, in welcher die Worte oder Wurzeln nach einander ausgesprochen werden, ferner einzelne Hilfswörter, und endlich der Rhythmus. Durch diese Mittel werden im Denken logische Formen erzeugt, sie sind aber im Laute nicht ausgeprägt. Das Aegyptische hat mit dem Chinesischen gemein, daß es formale Verhältnisse gar nicht oder nur mangelhaft andeutet, tritt aber über diese Unvollkommenheit des lautlichen Formcharakters entschieden durch die Unterscheidung zwischen männlichem und weiblichem Genus hinaus; diese Unterscheidung bewirkt überhaupt Zusammenhang, und erzeugt weiter, indem das Genus bei Nomen und Verbum verschieden angedeutet wird, die Unterscheidung dieser beiden vorzüglichsten

Wortclassen. Ohne über so viele Pronominalsuffixe, wie das Tartarische zu gebieten, und ohne zwischen prädicativen, possessiven und objectiven Suffixen zu unterscheiden, weiß das Aegyptische Prädicat, Attribut und Object auszudrücken, und weist allenthalben, wenn auch in ungefüger, elementarer Weise, das Auftauchen reiner Formen vor. Der semitische Sprachbau ist nach Steinthal nicht plastisch, sondern symbolisch, und bekundet hiemit eine in sich gehaltene Innerlichkeit der Träger dieses Idioms. Dieser Charakter der Innerlichkeit scheint sich bereits im Alphabet, in der Fülle der im Hintergrunde der Mundhöhle und der mit besonderer Emphase ausgesprochenen Laute auszusprechen. Eine specifische Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen ist die Dreiconsonantigkeit der Wortstämme, welche zum Formcharakter dieser Sprachen in engster Beziehung steht. Die Form des semitischen Wortes besteht in seiner Vocalisation; die Consonanten sind so zu sagen der Stoff, der durch die Vocalisation formirt werden soll, und zugleich das Gerüst, welches die Formentwickelung der Sprache hält und trägt. Daher die breite Consonantenhaftigkeit der semitischen Wortstämme, welche der vocalischen Formentwickelung hinlänglich Raum verschaffen soll. Außer der Colorirung und Schattirung des nach seiner grammatischen Bedeutung unbestimmten Consonantencomplexes durch die Vocalisation besitzt das Semitische noch andere Mittel der Formirung und Colorirung, welche den am Vocalisationssysteme erkennbaren Charakter der Innerlichkeit nicht aufheben, sondern bestätigen: die Consonantenverdoppelung und Vocalverlängerung (gleichsam Vocalverdoppelung), die Präfixe, Infixe und Affixe, die wol auch in formlosen Sprachen (im Polynesischen, Tartarischen, Amerikanischen) vorkommen, aber in Bezug auf die Art ihrer Verbindungen mit den Wortstämmen nur von der Formlosigkeit jener Sprachen Zeugniß geben. Mit den sanscritischen Sprachen verglichen nehmen sich die semitischen Sprachen wie Musik neben Plastik aus; die Form, die in ersteren Gestalt ist, ist bei diesen bloß Klang, Tonfarbe, oder höchstens, soweit wirklich Plastik vorhanden ist, Bas-Reliefbildung. Das Studium der sanscritischen Sprachen erfreut sich des Vortheiles, die Wörter derselben auf ihre eigentlichen Wurzeln zurückführen zu können, weil diese in den Wörtern erkennbar vorliegen, während im Semitischen die Wurzel im Stamme dergestalt aufgegangen ist, daß sie nur virtuell in ihm liegt. Die sanscritische Sprache enthält zweierlei Arten von Wurzeln: qualitative (den Gegenstand benennende) und demonstrative (auf den Gegenstand bloß hinweisende); durch einen glücklichen Griff hat der sanscritische Sprachgeist den zwischen diesen beiden Wurzelclassen bestehenden Unterschied dahin entwickelt, daß er die hinweisende Kraft der demonstrativen Wurzeln aus der Richtung auf die Objecte ablenkte, und in die Richtung auf Kategorien, Vorstellungsverhältnisse und grammatische Formen überführte. So wurden aus demonstrativen Elementen formale geschaffen, und damit wurde es möglich gemacht, die grammatisch-formale Seite der Sprache auf's geeignetste, folgerechteste

und reichſte zu entwickeln. Die demonſtrativen Wurzeln enden meiſt auf ein kurzes a, und haben vorne nur einen Conſonanten; zufolge dieſer, lautlich wie innerlich zarteren Beſchaffenheit verbinden ſie ſich leichter unter einander zur Verſtärkung, und ſchließen ſich auch gefügig an die qualitativen Wurzeln. Damit wurde ein dreifacher Vortheil erreichbar; erſtlich ließ ſich der Unterſchied zwiſchen qualitativ-materialer Bezeichnung und bloß formaler Hinweiſung ſcharf ausprägen und dem Geiſte lebendig erhalten; ferner konnten alle formalen Verhältniſſe durch ein Mittel ausgeprägt werden, das ſchon durch ſeinen urſprünglichen Werth nur einen geringen, unbeſtimmten, allgemeineren Inhalt hatte (weil ein Demonſtrativum kein Ding als ſolches bezeichnet und auf jedes hinweiſen kann); drittens endlich waren die mannigfachſten Combinationen möglich. Dieß gilt in ſeiner Weiſe freilich auch vom Aegyptiſchen und Semitiſchen; aber das Sanscritiſche hat dieſe Methode feſter durchgeführt und reicher entwickelt. — Gobineau läßt die Sprachunterſchiede einfach mit den Raçenunterſchieden zuſammenfallen, und erklärt die drei Hauptidiome der Menſchheit aus den pſychiſch-geiſtigen Grundunterſchieden der von ihm unterſchiedenen drei Grundraçen der Menſchheit, der weißen, gelben und ſchwarzen. In den Sprachen der gelben Raçe hat das Subſtantiv, in jenen der ſchwarzen das Verbum die Hauptrolle; den heftigen ungeduldigen Menſchenſtämmen kommt die Raſchheit der Verbalbewegung, den phlegmatiſchen die Schwerfälligkeit der Subſtantivformen zu. Eine geregelte und gemäßigte Verwerthung beider Sprachelemente findet ſich ausſchließlich bei der weißen Raçe. Dieſe drei Grundſprachen der Menſchheit ſind gegenwärtig zufolge der Fuſion der Raçen in ihrer urſprünglichen Reinheit nirgends mehr vorhanden; ſowol die phonetiſche Organiſation als auch das innere Weſen derſelben iſt mehr oder weniger in Folge jener Fuſion corrumpirt oder alterirt worden. Das phonetiſche Element anbelangend, wiſſen die cultivirten Sprachen gegenwärtig ſehr wenig von der Sylbenquantität und ihren Principien; das Accentuationsſyſtem iſt aus dem Bereich der cultivirten Sprachen völlig verſchwunden. In Bezug auf das innere Weſen der Sprache haben die mannigfaltigen Raçenfuſionen ſo durchgegriffen, daß keine einzige Sprache mehr zu finden iſt, die nicht mit ihr fremden oder antipathiſchen Elementen verſetzt wäre. Mehrere Sprachen halten ſich zu gleicher Zeit an das den europäiſchen Sprachen eigene vermittelnde Syſtem; andere haben mit dieſem letzteren die Verbalbewegung der Semiten mehr oder weniger verknüpft, und es liegt in der Natur der Sache, daß, je vermittelter die genealogiſche Abkunft einer Sprache iſt, dieſe um ſo gemiſchter, unregelmäßer und mehr mit Anomalien behaftet ſein müſſe. So iſt alſo der Entwickelungsproceß der Völkerſprachen ein fortſchreitender Degenerationsproceß, der genau jenem der fortſchreitenden Raçendegeneration entſpricht und denſelben in ſich reflectirt. Wir vermögen uns mit dieſer Art von Sprachphiloſophie nicht zu befreunden; abgeſehen von Anderem, was uns über Gobineau's ethnologiſche An-

schauungen im Allgemeinen zu bemerken nöthig schien (siehe Oben Einleitung §§. 38. 43), scheint uns die so schroffe Isolation des Sprachbildungsprocesses vom Processe der Denkentwickelung, wie sie bei Gobineau hervortritt, auf unrichtigen Grundannahmen über das Wesen der menschlichen Lebensentwickelung zu beruhen; auch werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, daß in der allgemeinen anthropologischen Grundlegung seiner Sprachtheorie das analytische Element seines philosophischen Denkens mit dem synthetischen nicht zur organischen Einheit verschmolzen sei. Die Sprache, sagt Gobineau, ist zwar nicht außer dem Geiste, aber kein Product desselben; sie ist ein sporadisches, mit eigener Organisation versehenes Wesen, und verhält sich zum Geiste gewisser Maßen als Schmarozerpflanze. (Vgl. Gobineau's „Untersuchungen üb. verschied. Aeußerungen d. sporad. Lebens" in Fichte's philos. Zeitschr. Bd. 52, S. 17—35 und 181—204; Bd. 53, S. 1—41). Dieser Vergleich dünkt uns völlig verfehlt. Uns erscheint die sprachbildende Thätigkeit als der primitivste unterste Ansatz der geistigen Lebensentwickelung der Menschheit, oder auch als die der Fruchtbildung eines Gewächses vorausgehende Entfaltung von Laubwerk und Blüthen, also jedenfalls als ein Erzeugniß des Menschheitsgeistes selber, wenn schon des in unbewußt bildende Thätigkeit versenkten Geistes. Daraus erklärt sich denn auch die üppige Formenfülle primitiver Sprachen. Daß der in diesen seinen primitiven Productionen sich gewisser Massen erschöpfende Sprachbildungstrieb nachträglich verkümmert, ist so natürlich, wie das Welken der Blüthen am Fruchtbaume; die der sprachbildenden Thätigkeit des Geistes nachfolgende Thätigkeit ist eine gesammeltere, innerlichere, energischere, die durch sich selber eine relative Minderung des luxuriirenden Sprachformenreichthums bedingt. In ein wesentlich anderes Licht, als bei Gobineau, rückt der menschheitliche Sprachentwickelungsproceß in der Auffassung desselben durch Max Müller, der die Sprachen nach ihrer Fähigkeit als lautlicher Ausdrücke geistiger Selbstmittheilung in's Auge faßt und die Sprachen mit Rücksicht auf die gesellschaftliche Entwickelung der Menschheit classificirt: Familiensprachen, Nomadensprachen, Volkssprachen. Die unter Zugrundelegung dieser Eintheilung aus der Vergleichung jener Sprachen mit dem Gange der welt- und culturgeschichtlichen Entwickelung gewonnenen Ergebnisse sind niedergelegt in M. Müller's Outlines of the Philosophy of Universal History London, 1856 (Ein Auszug daraus in Fichte's philos. Zeitschr. Bd. 37, S. 44 ff.).

§. 87.

Sprache, Religion, Sitte sind die Grundhalter aller menschlichen Culturentwickelung, die als solche wesentlich eine historische ist, und den Geist und Kern der geschichtlichen Menschheitsentwickelung ausmacht. Der Mensch ist wesentlich Geschichts- und Culturwesen;

beide Eigenschaften bedingen sich wechselseitig und involviren einander, ja sie bedeuten der Sache nach dasselbe, weil die Culturexistenz wesentlich durch das Geschichtsleben getragen und mit demselben unzertrennlich verwachsen ist. Allüberall daher, wo das Geschichtsleben stationär geworden ist, muß auch die Culturentwickelung in's Stocken gerathen, geht der höheren ideellen, schöpferischen Impulse verlustig, verliert sich in der Richtung auf das Aeußere und Sinnliche, auf das, was dem gemeinen Nutzen und dem Vergnügen dient, und führt so in das Stadium der geistigen und moralischen Versumpfung und Zersetzung hinüber.

Der Mensch ist seiner Natur nach Geschichtswesen; „es gehört zur Eigenart des Menschen, Geschichtswesen zu sein, wie es zu seiner Eigenart gehört, ein sprachmächtiges Wesen, ein moralisches Wesen, ein rechtsfähiges, ein kunstthätiges Wesen zu sein. Der Charakter des Menschen als Geschichtswesen gründet in seiner Eigenschaft als Gattungswesen und der darin enthaltenen Qualität als Natur- und Geschlechtswesen. Als sinnliches Leibwesen ist der Erdenmensch an die Entwickelungszeiten alles Irdischen und Sinnlichen gebunden und auch in seinem inneren seelischen Leben denselben unterworfen; sofern nun alle Geschichte in einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Geschehnissen und Begebnissen besteht, lebt jeder Mensch als zeitlich-irdisches Wesen seine besondere Geschichte. Als Gattungswesen steht der Mensch in einem solidarischen Verbande mit den übrigen Wesen seiner Gattung, seine Geschichte ist wesentlich in jene der mit ihm coexistirenden Gattungswesen verschlungen; er kann sich von diesem Verbande nicht isoliren, ohne sich selber zu einem geschichtlosen, inhaltleeren Dasein zu verurtheilen. Er hat also nur insofern eine eigene Geschichte, als er die Geschichte seiner Gattung mitlebt. Wie aber der Einzelne, ist auch die gesammte Gattung einer allmälichen zeitlichen Entwickelung unterworfen, und die Entwickelung jedes Einzellebens einer bestimmten Entwickelungsstufe und Entwickelungsphase des Gesammtlebens eingeordnet, die natürlich auch wieder auf die Gestaltung und Entwickelung des ihr eingeordneten Einzellebens rückwirkt; demzufolge ist die Entwickelungsgeschichte des Einzelnen in die Entwickelungsgeschichte der Gesammtgattung hineingeschlungen, und durch den Ort, den sie in dieser einnimmt,

bestimmt. Die menschliche Gattung existirt in der Vollzahl ihrer Glieder nicht auf einmal, sondern entfaltet sich in einer Reihenfolge von Generationen, deren jede spätere in ihrer Entwickelung durch alle vorausgegangenen bedingt ist, und eine bestimmte Stufe und Phase der Gesammtentwickelung repräsentirt. Dieses Verhältniß einer bestimmten Generation zu den vorangegangenen und nachfolgenden Generationen ist natürlich auch jenes aller ihr angehörigen Gattungsindividuen, soweit dieselben überhaupt in den lebendigen Fluß des geschichtlichen Menschheitslebens hineingezogen sind; vollkommen ist ihm aber kein Glied der kulturfähigen Menschheit entzogen, geschichtslos ist nur der vom menschlichen Culturleben isolirte und zur Stufe des reinen Naturdaseins herabgesunkene Theil der Menschheit.

Geschichte im Allgemeinen bedeutet eine geordnete innerlich verknüpfte Reihe zeitlichen Geschehens. In diesem Sinne spricht man auch von einer Geschichte der Natur, von einer Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte des Erdballes, der gesammten sichtbaren Schöpfung, weil das Werden und die Entwickelung alles Natürlichen in seinem gesetzmäßigen Verlaufe eine geordnete Reihe zeitlich auf einander folgender Phänomene und Entwickelungsstufen vorweist, durch welche es seiner Vollendung entgegengeführt wird. Die Entwickelungsgeschichte der Menschheit ist jedoch kein bloßer Naturprozeß, sondern ein durch die Selbstanstrengung der freien sittlichen Menschenkräfte bedingter Proceß, der allerdings auch bestimmten, im Wesen des Menschen und seiner zeitlichen Daseinsverhältnisse begründeten Nothwendigkeiten und Gesetzen unterworfen ist, aber in der Macht der freien Persönlichkeit allüberall über die rein natürliche Nothwendigkeit hinausgreift und dieselbe höheren, geistigen Ideen und Strebungen zu unterwerfen trachtet, und in die dem Menschenwesen immanenten Gesetze der Entwickelung als in die dem Menschenwesen natürlichen Formen einer wahrhaft freien und naturgemäßen Lebensbethätigung sich einfügt. Das der zeitlichen Menschheitsgeschichte immanente Wirkungsprincip und eigentlich handelnde Princip ist der nach seiner Selbstentwickelung und Selbstverwirklichung strebende Menschheitsgeist, der in allen am Culturdasein der Menschheit theilhabenden Menschen, wie vielfältig immerhin modificirt, zumal gegenwärtig ist, und eigentlich eben nur der zum leben-

digen actuellen Dasein geweckte Geist aller Einzelnen ist. Die Modificationen jenes allgemeinen Menschheitsgeistes (der als solcher und an sich genommen freilich ein bloßes Abstractum ist), bestimmen sich nach der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Volksindividualitäten, der zeitlichen und örtlichen Lebens- und Culturverhältnisse, die allüberall andere sind und im Laufe der Menschengenerationen auch in demselben Lande und Volke sich mannigfach ändern. In der gesammten culturfähigen Menschheit ist er aber als lebendiger Entwickelungsdrang vorhanden, der Natur und Beschaffenheit der menschlichen Entwickelungsverhältnisse entsprechend allüberall bewußter Weise zuerst in verhältnißmäßig Wenigen, welche über die noch ungeweckten Massen geistig hinausragen, dann bei fortschreitenden Bildungsverhältnissen in Vielen, bis er endlich in's allgemeine Bewußtsein übergeht, und die Gesammtheit der in einem bestimmten Sinne civilisirten und gebildeten Gesellschaft ergreift. Die Grundlage aller Civilisation ist die religiöse und sittliche Erziehung und Bildung, die als grundhaftes Element wol die Grundbedingung alles gesellschaftlichen Fortschrittes, nach ihrem eigensten Wesen aber eine erhaltende Macht, und sofern sie auf die Principien der ewigen Wahrheit gestützt ist, die eigentliche Macht der Rettung und Erhaltung der menschlichen Gesellschaft ist. Religiösität und Sittlichkeit ist als solche nicht schon selber die Cultur, aber das nothwendige geistige Grundelement aller Cultur, die in Ermangelung desselben haltlos, und bloßer Schein und Firniß ist. Wol aber liegen im religiös-sittlichen Elemente die höchsten und mächtigsten Antriebe aller Culturbestrebung enthalten, und die höchsten und mächtigsten, erhabensten und kühnsten Conceptionen schöpferischer Culturbestrebungen werden in der Macht des religiösen Geistes begründet, und durch die Macht des sittlichen Gewissens der Völker getragen sein. Es bedarf aber auch mächtiger und erschütternder Antriebe, um die Mächte des religiösen Glaubens und Gewissens für großartige civilisatorische Ideen und Zwecke in Bewegung zu setzen; ein eigenthümlicher, übrigens ganz wol erklärbarer Antagonismus der zeitlich-irdischen Lebensverhältnisse des Menschen bringt es mit sich, daß Antriebe solcher Art am meisten und ehesten dort durchgreifen, wo noch kein reiches weltliches Bildungsleben sich entfaltet hat, oder

Macht und Einfluß desselben keine ausreichenden Garantien wider das erfolgreiche Umsichgreifen zersetzender nnd zerstörender Tendenzen und Bestrebungen darbietet. Das Aufkommen und Umsichgreifen solcher Bestrebungen scheint durch das freie ungebundene Walten eines reichen weltlichen Culturlebens eher begünstiget als niedergehalten zu werden; wo ein reges Culturleben sich entfaltet hat, gibt es ein wetteiferndes Ringen verschiedenartiger Geister nebeneinander und miteinander, den bejahenden stellen sich verneinende, den positiven skeptische und kritische Geister gegenüber, wobei es wol in der Natur der Sache liegt, daß der stärkere und überlegenere Geist dem schwächeren gegenüber schließlich Recht behaupte, keineswegs jedoch, soweit es auf Menschen ankommt, ebenso entschieden und bestimmt der Sieg des Stärkeren und Mächtigeren auch ein Sieg des Wahreren und Besseren ist. Indeß, im menschlichen Zeitleben greifen höhere Mächte und Gewalten durch, und der von Gott präordinirte Lauf kann zuhöchst nur auf die Verwirklichung der gottgedachten Menschheitsidee abzwecken.

§. 88.

Die immanenten Triebe der menschheitlichen Entwickelung sind durchwegs jene des menschlichen Interesses und Bedürfnisses, und diversificiren sich demnach nach Art und Beschaffenheit dieser Interessen und Bedürfnisse. Es gibt edle und unedle, hohe und niedere, uneigennützige und selbstische Interessen; der Nöthen und Bedürfnisse gibt es so viele und noch ungleich mehr, als es Menschen gibt, und demgemäß ein lebendiges Getriebe von Strebungen aller Art, die sämmtlich auf die Erringung eines möglichst hohen Grades persönlicher Selbstbefriedigung hinauslaufen. Das absolute Object der persönlichen Selbstbefriedigung Aller ist Gott, der ungetheilt und ganz von allen ihn Suchenden besessen werden kann, aber nur von Jenen gesucht wird, welche eine lebendige Erkenntniß dieses absoluten Lebensgutes haben; wo diese lebendige Erkenntniß fehlt, wird das Streben nach persönlicher Befriedigung auf das Irdische, Zeitliche, Weltliche gerichtet sein. Diese Richtung ist denn auch in der That der vorwiegende natürliche Zug in der Entwicke-

lung des menschlichen Gattungslebens, und kann nur durch ständige Impulse höherer übernatürlicher Art, welche dem menschlichen Streben die Richtung auf die überzeitlichen Ziele des Menschen ertheilen, überwogen und überwältiget werden. Derartige Impulse können von niemand Anderem, als von Gott selbst ausgehen; demnach muß Gott selber als immanentes Wirkungsprincip in das menschheitliche Entwickelungsleben eingehen, er muß als bewegende Macht in der Menschheitsgeschichte gegenwärtig sein. Die Immanenz Gottes im zeitlichen Entwickelungsleben der Menschheit sichert den geistigen Fortschritt der Menschheit und die Erreichung der dem sterblichen Zeitmenschen erringbaren Culturziele; sie macht es unmöglich und undenkbar, daß je das gesammte menschliche Geschlecht ausnahmslos in den Zustand der Uncultur und Barbarei zurücksinke, sie verbürgt vielmehr eine möglich intensive und extensive Mehrung des Reiches der Bildung und Gesittung, und damit die fortschreitende zeitliche Verwirklichung der gottgedachten Menschheitsidee. Sie kann und will aber nicht das freie Selbsthandeln und Sichselbstbestimmen des Menschen aufheben, sie will nicht als determinirende Nothwendigkeit wirken; sie macht demmnach auch nicht durch sich selbst das Böse aus dem menschlichen Zeitleben schwinden, ja sie sollicitirt vielmehr durch ihr Wirken den factisch vorhandenen bösen gottwidrigen Willen zu den energischesten Selbstäußerungen und erbittertsten Kämpfen gegen das Gute, Edle, Heilige. Und so kommt es in Folge jener Immanenz, daß, wie im Einzelmenschen, so auch im Gesammtleben der Menschheit fort und fort zwei Mächte mit einander ringen — die Mächte des Lebens und des Todes, deren erstere in Gottes Kraft dereinst ganz gewiß den Sieg behaupten wird, und den von ihr beherrschten und durchdrungenen Theil der Menschheit zum selig vollendeten Sein in Gott erheben, ebenso entschieden aber die ihr widerstrebenden Menschenwillen aus ihrem Bereiche ausstoßen und damit dem Gerichte des Todes anheimgeben wird. Zwei Mächte streiten um den Besitz des Menschen; der Mensch kann nicht indifferent zwischen beiden stehen, sondern muß sich an eine derselben hingeben; gibt er sich nicht der Macht des Lebens zu eigen, so fällt er jener des Todes anheim, die zwar nicht gegen die Macht des Lebens aufzukommen vermag, aber den ihr

hingegebenen Menschen in die Abgründe rettungslosen Verderbens hinabzieht. Die Macht des Lebens und der Rettung ist Christus, in dessen Kraft das gefallene Geschlecht zeitlich über dem Abgrunde gehalten ist und die Möglichkeit der Selbstvollendung zum Höchsten inne hat; jedes Menschenleben eignet ihm von Geburt an, und soll, wenn es nicht durch die freithätige Verkehrung seines selbsteigenen Willens sich von ihm losreißt, in seinem Namen Heil erlangen. Die bewußte und mit der vollen Schwere sittlicher Verantwortlichkeit belastete Entscheidung für oder gegen Christus ist in die Kreise der zum geistigen und ethischen Selbstleben erweckten Menschheit gewiesen; demnach ist der geschichtslose Theil der Menschheit nicht einfach der verlorene, sondern vielmehr der im Vermögen der ethischen Selbstzerstörung niedergehaltene und hiedurch, wie wir wünschen und hoffen, wenigstens im Ganzen und Allgemeinen im Voraus gerettete Theil der Menschheit, der freilich im Organismus des überzeitlich vollendeten Menschenseins nur die untersten Stufen einzunehmen fähig sein wird, da seine zeitliche sittliche Existenz nur eine rudimentäre ist, und nur die rohesten Umrisse eines sittlichen Daseins zur Erscheinung bringt.

§. 89.

Da das Gesammtleben der Menschengattung nach Analogie des menschlichen Einzellebens sich entwickelt, und dieses in seiner Entwickelung den Typus der Entwickelung des Gesammtlebens darbietet, so wird, wie beim Einzelmenschen, so auch im Gesammtleben der Menschheit die geistige und sittliche Entwickelung durch die natürliche Lebensentwickelung bedingt sein, und in lebendiger Wechselwirkung mit dieser verlaufen. Wie im menschlichen Einzelleben, wird auch im Leben der Völker und des gesammten menschlichen Geschlechtes ein Alter der Kindheit, Jugendzeit, der Reife und des ablebenden Alters zu unterscheiden sein, und die Lebenscurve, mag sie auch noch so sehr in die Länge gestreckt sein, sich an ihrem zweiten entgegengesetzten Ende wieder abwärts beugen; und dieselben Gesetze des Wachsthums und der Abnahme, welche für das menschliche Einzelleben gelten, werden in seiner Weise auch für das Ge-

sammtleben Geltung haben. Daraus wird sich zunächst die rasche Vermehrung des menschlichen Geschlechtes in der Urzeit seines Bestandes erklären; wie dem jugendlichen Körper eine Kraft des Wachsthums eigen ist, welche mit seiner vollkommenen Ausbildung erlischt, so wird auch das urkräftige jugendliche Menschengeschlecht in der intensiven Fülle seines frischen ungebrochenen Lebens sich rasch vervielfältiget haben, was noch dadurch unterstützt wurde, daß sich den ersten Menschengeschlechtern ein unbegränztes Verbreitungsgebiet darbot und alle jene Hemmnisse und Beschränkungen, welche sich in einer bereits entwickelten Population der Begründung neuer Familienwesen entgegenstellen, in den primitiven Menschheitszuständen hinwegfielen. Das ganze Leben der Urzeit ging in der Selbstvervielfältigung der Familien und Geschlechter, in der Mehrung und Verbreitung der bestehenden Menschengenerationen auf; daher das rasche Anwachsen der Familien zu Geschlechtern, der Geschlechter zu Stämmen und Völkern, wie es im Buche der Bücher, in der Bibel, berichtet wird, die für die ersten zwei Jahrtausende des zeitlichen Menschheitsbestandes mit Ausnahme einiger besonderer Hauptereignisse nur von den Generationen und Geschlechtsfolgen der ur- und vorzeitlichen Menschheit zu berichten weiß. Auf dieses primitive Stadium der Menschheit, das man mit Recht das erste Jugendalter derselben nennen kann, folgte ein anderes, in welchem die bereits gemehrte und zu einer bestimmten Zahl selbstständiger collectiver Existenzen herausgebildete Gattung sich zu den mannigfaltigen natürlichen und sittlichen Bedingungen ihres Bestandes in ein selbstständiges Verhältniß zu setzen hatte; diejenigen Stämme und Völker, die hiezu untüchtig waren und sich keine geschichtliche Existenz zu schaffen vermochten, fielen hiedurch von selber einem permanenten Stande unmündiger Kindheit anheim, und stellen in ihrer physischen, intellectuellen und moralischen Verkümmerung den zurückgebliebenen Theil der Menschheit dar, der, soweit er civilisatorischen Einflüssen permanent und absolut unzugänglich ist, in den unvermeidlichen Berührungen mit dem civilisirten Theile dem Loose gewaltsamer Vernichtung oder natürlichen Aussterbens preisgegeben ist.

Daraus erhellt nun bereits, daß in der natürlichen Entwickelung des menschlichen Gattungslebens neben der Macht des Lebens

auch eine Macht des Todes waltet, welche das geistig Erstorbene dem unerbittlichen Looſe zeitlicher Vernichtung weiht. Es gibt bereits abgestorbene Glieder des menſchlichen Gattungsorganismus, die auch ſämmtlich, ſo weit es nicht ſchon geſchah, in allmälicher Folge vom menſchlichen Geſellſchaftsleibe abfallen werden; die conſervirende Macht des Lebens hat ſich in die culturfähigen Theile des Menſchheitsganzen zurückgezogen, und bemißt ihre Intenſivität und Stärke genau nach dem Grade geiſtiger und moraliſcher Lebensfähigkeit der collectiven Menſchheitsexiſtenzen, in welchen ſie waltet, ohne jedoch irgend einer derſelben eine abſolute Dauer in der Zeit zu verbürgen. Kein Volk iſt unſterblich, jedes hat nur eine begränzte Dauer ſelbſtſtändiger Exiſtenz, und kann ſich dem endlichen Looſe eines relativen oder vollſtändigen Aufgehens in anderen ihm überlegenen Volksexiſtenzen nicht entziehen. Auf dieſe Weiſe verſchwinden allmälich ganze Völkerexiſtenzen politiſch und ſelbſt phyſiſch aus der Geſchichte, und leben nicht ſelbſtig, ſondern nur in anderen, in welchen ſie aufgingen, fort; letztlich bleibt von ihnen nichts anderes, als ihr Beitrag zur Entwickelung der Geſammtheit übrig. Sie conſtituiren weſentliche Momente in der Lebensentwickelung der Geſammtheit, ſie ſind weſentliche Glieder der progreſſiven Gattungsentwickelung; dieſe bleibt jedoch bei ihnen nicht ſtehen, und producirt, ſo lange ſie dauert, ſtets neue volkliche Daſeinsformen, bis endlich die zeitliche Auswickelung der Gattung erſchöpft iſt.

Die Auswickelung des Gattung iſt erſchöpfbar und wird ſich einſt erſchöpfen, und damit die menſchliche Zeitgeſchichte bei ihrem Ende anlangen. Soll man dieß den natürlichen Tod der Menſchheit nennen? In gewiſſem Sinne wohl, ſoweit nämlich dann auch die natürliche Zeugungskraft der Menſchheit, das Vermögen der lebendigen Selbſtreproduction der Gattung erlöſchen wird. [1]) Wenn die vorausbeſtimmte Zahl der Menſchenindividuen erſchöpft ſein wird, ſo wird die letzte Menſchengeneration, ſelbſt wenn ſie es anſtrebte, eine neue Generation hervorzubringen nicht vermögend ſein. Dieſes letzte Stadium des zeitlichen Menſchheitsdaſeins wird aber zufolge

[1]) Gerade ſo, wie im zeitlich ablebenden Einzelindividuum das Vermögen der individuellen Reproduction erliſcht.

einer göttlichen Präordination mit kosmischen Katastrophen zusammentreffen, welche den irdischen Fortbestand der Menschheit überhaupt nicht mehr zulassen werden; und so ist dann ein, freilich nicht natürliches, aber, soweit nicht übernatürliche Transformation die Sterbensnothwendigkeit aufhebt, [1]) gewaltsames Ende des menschlichen Zeitdaseins der denknothwendige Ausgang desselben. Wie dem sterblichen Einzelmenschen, verbleibt auch der gesammten Gattung nur die Gesammtheit ihrer geistigen und moralischen Errungenschaften, einzig diese nimmt sie aus dem Zeitdasein in's unwandelbare jenseitige Dasein hinüber. Die Gesammtheit dieser ihrer Errungenschaften hat die Zeitmenschheit in ihrer Geschichte, die ihr Leben constituirt und den lebendigen Fluß desselben darstellt.

Das Zeitleben der Menschheit ist, nach der Ordnung seines natürlichen Verlaufes, gleich dem irdischen Zeitleben des Einzelindivids, ein sterbliches Leben. Die sich selbst anheimgegebene und auf sich selbst gestellte Menschheit ist als solche schlechthin unter die Herrschaft der Zeit gerathen, und demzufolge einem steten Altern anheimgegeben; die Macht der Verjüngung, die das stetig alternde Geschlecht geistig und physisch dem Tode entreißt, liegt außer und über der Menschheit in einem überweltlichen göttlichen Principe, in dessen wirksamer Influenz auf das menschliche Zeitleben demnach auch der Bestand der geschichtlichen Existenz der Menschheit geborgen sein muß. Diese kann jedoch der Natur der Sache nach keine immer dauernde sein, weil das geschichtliche Zeitdasein der Menschheit bei einem letzten Ziele seiner Entwickelung anlangen muß. Liegt aber dieses Ziel außer und über der Zeit, so kann der Endmoment der zeitlichen Menschheit nur in der endgiltigen Losreissung derselben von den Banden der irdischen Zeitlichkeit bestehen, wodurch der Eintritt ewiger und unwandelbarer Zustände der an's Ende ihrer zeitlichen Entwickelung gelangten Menschheit eingeleitet werden soll. Unter der Decke der wandelbaren irdischen Zeitlichkeit wirken sich unwandelbar bleibende ewige Zustände, wie für den Einzelnen, so für die Gesammtheit aus; Wiederaufgang des in Gottes Heil geretteten und bewährten Menschseins in einem ewigen unvergänglichen

[1]) Vgl. 1 Thess. 4, 16.

Leben, Untergang des außer und wider Gott zum unseligen Dasein vollendeten Menschenseins in einem ewigen Sterben — dieß sind die durch Gottes ewiges Wort vorausbedeuteten ewigen Endausgänge der zeitlichen Menschheit auf Erden, und die forschende Menschenweisheit weiß keine anderen, mit der Majestät und Heiligkeit des göttlichen Gesetzes vereinbare Ausgänge als denkmöglich zu ersinnen. Unser zeitliches Dasein ist von der Macht der ewigen Wahrheit umschlossen, wider die wir nichts vermögen, und welcher zu ihrem absoluten Siege zu verhelfen der einzig mögliche Enderfolg unserer Thaten ist.

§. 90.

Dem zeitlichen Ende der Menschheit entspricht ein zeitlicher Anfang derselben auf Erden, welcher von jenen, die den Menschen aus dem Stande ursprünglicher Thierheit sich herausarbeiten lassen, eben so weit rückwärts verlegt wird, als von Jenen, die für zeitlich unerreichbare Menschheitsideale schwärmen, das Zeitende der Menschheit in unendliche Zukunftsfernen hinausgeschoben wird. Daß die geologische Forschung nach ihren bisherigen Ergebnissen keine begründeten Anhaltspuncte für die Zurückdatirung des zeitlichen Menschenursprunges hinter die durch die biblischen Urkunden indicirte Zeit darbiete, ist schon erinnert worden; [1]) die Berufung auf das Alter der ägyptischen Cultur ruht auf der unsicheren Grundlage des zeitweiligen Standes der in ihren Ergebnissen sehr variablen kritischen Prüfung der Fragmente Manetho's. Nach einer unter den Völkern der alten Welt verbreiteten Ueberlieferung fällt die Schöpfung des Menschen in die Zeit der Herbstnachtgleiche, welche vor ungefähr 6000 Jahren mit der Sonnennähe der Erde zusammentraf, so daß gerade dazumal alle Theile der Erdoberfläche den belebenden Einfluß der Sonne in seinem stärksten Maße zugleich empfingen. Daß der irdische Zeitanfang der Menschheit mit einem solchen ausgezeichneten Momente des kosmischen Lebens der Erde zusammentrifft, liegt in der Natur der Sache, und empfiehlt sich

[1]) Siehe Einleitung §. 46.

aus inneren Angemessenheitsgründen als denkwahr, wo nicht geradezu denknothwendig; demgemäß wird der durch die Bibel bezeichnete Zeitanfang der Menschheit auf Erden der historisch wahre Anfang derselben sein, welchen weiter zurück zu datiren keinerlei Nöthigung vorliegt. Die Erinnerungen der alten Völker reichen kaum, oder doch nur höchst dunkel und verworren bis auf diesen Anfang zurück, welchen sie in der Regel mit dem zweiten Anfang nach der in die historischen Zeiten fallenden Fluth vermengen, so daß der eigentliche Ausgangspunct ihrer bereits im isolirten Stammesbewußtsein aufgehenden Erinnerungen der auf die noachische Fluth folgende zweite Anfang des menschlichen Geschlechtes ist. Die den mit Jahrmillionen ausgestatteten indischen Yugs angehängten Nullen bedeuten zufolge der Nachweisungen le Gentil's und anderer Astronomen nichts Anderes, als Tausend- oder überhaupt Decimal-Theile des Mondenjahres, welches im älteren Oriente, wie zum Theile noch jetzt, das eigentliche Fest- und Kirchenjahr war (vgl. unten §. 92 Anm.).

Das vorausstehend Bemerkte ist nach G. H. Schubert (Urwelt und Fixsterne. 2 Aufl. S 281) gegeben. Die seitherigen Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschungen über die mythische Chronologie der Inder finden sich zusammengestellt in Lassen's indischer Alterthumskunde Bd. I (2. Aufl.) S. 600 f. u. 991 f. (vgl. dazu B. II, S. 1115 ff.), und bestätigen jedenfalls den durchaus astronomischen und auf die Berechnung der Mondesperioden gegründeten Charakter der von den Indern angenommenen großen Weltperioden. Das eigentlich historische Zeitalter beginnt erst mit der vierten dieser Perioden, dem Kali-Juga, dessen Anfang sie in das Jahr 3101 a. Chr. setzen. Wenn sie Manus, ihren Sündfluthpatriarchen, deßungeachtet weiter zurückversetzen, und mit dem ersten Menschen identificirend ihn sogar an den Anfang des Mahajuga stellen, so kann das im Grunde eben so wenig befremden, als wenn Berosus die chaldäische Sündfluth, die er als historisches Factum a. 2234 a. Chr. ansetzt, aus mythischen Gründen und zufolge der Umsetzung gewöhnlicher Menschenjahre in mythische Jahrescyclen, um mehr als 34,000 Jahre weiter zurückschiebt. (Näheres hierüber unten, Anm. zu §. 92). Assyrer, Babylonier und Phönizier stehen auf dem Grunde einer gemeinsamen Tradition, und beginnen ihre Urgeschichte mit einem und demselben Stammvater, dem König Bel, der auch Bel-Cham oder Chom heißt, und durch seinen Namen an den biblischen Cham, nach der Bibel wirklicher Ahnherr dieser Völker, erinnert. An die Geschichte der Babylonier knüpften die Armenier ihr Ursprünge, und ließen

ihren Stammvater Haik nach dem Thurmbau, der in ihren Sagen, wie Sagen, wie in jenen der Assyrer und Babylonier eine bedeutsame Rolle spielt, aus Babylon auswandern, c. a. 2200 a. Chr. Der Menes der Aegypter lebte nach Eratosthenes c. a. 2600 a. Chr.; ihre erste Hundssternperiode beginnt nach Böckh mit a. 2582 a. Chr., das erste sichere, d. h. vollkommen auf historischem Grunde stehende Factum ihrer Landesgeschichte ist der Einfall der Hyksos, frühestens c. a. 2000 a. Chr Die Griechen verfolgen die Geschichte ihres Landes bis auf Ogyges zurück, und setzen denselben nach Varro c. a 2300 a. Chr. Die Chinesen beginnen ihre Geschichte in ihrem ältesten Buche, dem Schu-king, mit dem Sündfluthableiter Jao a 2357 a. Chr. Lüken (Traditionen u. s. w., S. 168 ff) dem wir diese Angaben entlehnen, verbreitet sich auch noch über ähnliche Sündfluthdata bei anderen Völkern: Mexicanern, Celten u. s. w.; das allgemeine Ergebniß seiner Anführungen ist: alle Völker beginnen die Geschichte ihres Landes mit der Sündfluth, die sie in eine nicht allzuweite Ferne zurücksetzen, und knüpfen die Ereignisse ihres Landes unmittelbar an diese letzte umgestaltende Katastrophe der Urgeschichte an. Dieses verhältnißmäßig kurze Zeitgedächtniß der alten Völker hat seinen Ausdruck in den Worten des Dichters gefunden:

Verum, ut opinor, habet novitatem summa, recensque
Natura est mundi, neque pridem exordia cepit.

(Lucret. nat. rer. V, 331 sq.)

§. 91.

Die Lebensentwickelung der Menschheit ist in die Naturordnung des menschlichen Zeitdaseins verschlungen und demzufolge auch in den diese Ordnung beherrschenden cyclischen Verlauf hineingezogen. Die unter die Obhut siderischer Mächte gestellten Zeiten des Werdens und Reifens im Bereiche der irdischen Schöpfung sind demzufolge auch zu Zeiten und Epochen der menschheitlichen Lebensentwickelung auf Erden geworden, und wie das Einzelleben, ist auch jenes der Gesammtheit an die Continuität jener Zeiten gebunden. Es ist kein Zweifel, daß die präordinirte Dauer der sichtbaren Welt mit Rücksicht auf die irdische Zeitdauer des menschlichen Geschlechtes bemessen ist, und diese in der Geschichte der sichtbaren Schöpfung den letzten großen Zeittag bildet, der die Hinüberführung der sichtbaren Gesammtschöpfung aus dem Processe ihrer zeitlichen Wandlungen in den ewigen Welttag vermitteln soll. Dieser letzte Zeittag der sichtbaren Schöpfung wird aber alle anderen ihm vorange-

gangenen Tage derselben implicite in sich fassen, ihre Aufeinanderfolge wird sich in der menschlichen Zeitgeschichte reflectiren; die „Schöpfungstage“ werden demzufolge auch zu Welttagen der zeitlich-irdischen Menschheit werden. Wenn nun die Schrift sechs Schöpfungszeiten unterscheidet, und in der letzten derselben den Menschen als Abschluß der sichtbaren Welt und Schöpfung in dieselbe eintreten läßt, so werden wir auch in den, den Schöpfungszeiten nachfolgenden Zeiten des irdischen Menschendaseins sechs Zeittage zu unterscheiden haben, und der Eintritt Christi als des zweiten himmlischen Menschen in's irdische Zeitdasein der Menschheit wird den Anbruch der sechsten, letzten Weltzeit der Menschheit auf Erden zu bedeuten haben — den Aufgang eines letzten längstdauernden Erdentages, in welchem die ihm vorangegangenen Welttage der Menschheit sich nochmals in höherer Ordnung zu wiederholen haben, um den mit Christus gesetzten neuen Lebensanfang zur vollendeten zeitlichen Ausgeburt zu bringen, und den Uebergang der zeitlich-irdischen Ordnung der Dinge in die vollendete ewige Ordnung zu vermitteln. Zu diesem letzten, längstandauernden Tage können sich die vorangegangenen Erdentage der zeitlichen Menschheit nur als Vorzeiten verhalten, gleichwie sich die Schöpfungszeiten des Himmels und der Erde nur als Vorzeiten zu dem, die ganze irdische Weltzeit des Menschen andauernden letzten Schöpfungstage, an dem der Mensch geschaffen ward, verhalten.

Die einfach auf den Boden der christlichen Heilsgeschichte sich stellende Zeitentheilung bestimmte die sechs Weltzeiten der Menschheit einfach nach den Perioden der geschichtlichen Heilsentwickelung und unterschied demnach die Zeiten von Adam bis Noe, von Noe bis Abraham, von Abraham bis Moses, von Moses bis David, von David bis Christus, mit dessen Kommen die Zeit der Erfüllung eingetreten ist, welche bis an das Ende der irdischen Tage währt, und in ihrer vollkommenen Auswickelung den Uebergang der zeitlich-irdischen Ordnung in die ewig vollendete Ordnung vermitteln soll. Da nun aber die Erlangung und Verwirklichung des Heiles wol das Ziel der weltgeschichtlichen Bewegung ist, keineswegs jedoch den Inhalt der sie füllenden Handlungen und Begebnisse erschöpft, so muß eine das gesammte, jene sechs Welttage füllende weltgeschicht-

liche Geschehen umspannende Fassung derselben gesucht werden. Eine solche Fassung bietet sich dar in der Subsumtion derselben unter das von Thomas Aquinas am Schöpfungswerke unterschiedene dreifache Werk der Schaffung, Scheidung und Schmückung (opus creationis, distinctionis, ornationis), wobei das opus creationis das aller weiteren Entwickelung vorausgehende Werk der Substanzsetzung bedeutet, das opus distinctionis auf das Werk Gottes in den drei ersten Schöpfungstagen, das opus ornationis auf die drei letzten Schöpfungstage sich bezieht. Demzufolge wäre denn auch in dem von Gott geleiteten geschichtlichen Auswickelungsprocesse der Menschheit ein dem göttlichen Wirken in den Schöpfungstagen analogisch entsprechendes dreifaches Werk der Scheidung und der Schmückung aufzuweisen, und läßt sich in der That auch ungezwungen aufzeigen. Die dem Werke des ersten Schöpfungstages entsprechende Scheidung zwischen Licht und Finsterniß in der zeitlichen Menschheitsgeschichte vollzog Gott, da er Feindschaft setzte zwischen der Schlange und dem Weibe, dem Schlangensamen und dem Weibessamen; damit war die Urscheidung zwischen den bewegenden Mächten der menschlichen Zeitgeschichte, den Mächten des Guten und Bösen vollzogen, deren wechselseitige Auseinandersetzung den Grundinhalt der gesammten menschlichen Zeitgeschichte bildet, und auch in den nachfolgenden weltgeschichtlichen Scheidungsprocessen sich reflectirt. Der eine derselben war die dem Werke des zweiten Schöpfungstages entsprechende Scheidung der oberen Wasser von den unteren; wenn die Wasser im Allgemeinen die weltgeschichtlichen Völkerströmungen bedeuten, so wird das Scheidungswerk des zweiten Welttages in der Scheidung und Sonderung der Völker bestehen; die in diesem Scheidungsprocesse in der Niederung verlaufenden und stagnirenden Wasser sind die in ihrer Ueberwältigung durch die Erdmächte niedergehaltenen, moralisch und physisch degenerirenden, zum großen Theile einem völlig culturlosen und geschichtslosen Dasein anheimgefallenen Volksexistenzen; die oberen Wasser sind die im Laufe der geschichtlichen Strömung sich erhaltenden Völker edlerer Art und Gesittung, die Träger der weltgeschichtlichen Culturentwickelung der Menschheit. Soweit aber der Proceß dieser Entwickelung sich selbst überlassen blieb, war er der

Herrschaft der das gottentfremdete Zeitleben der Menschheit beherrschenden Mächte der Zeitlichkeit unterstellt, und dem unruhigen Wogen und Treiben der dem natürlichen Zuge nach abwärts folgenden Strömung anheimgegeben; um ihn dieser Strömung zu entreissen und seine Begründung und Festigung in einem überweltlichen göttlichen Principe anzubahnen, wurde zunächst ein besonderes Geschlecht und Volk als Träger der reinen unverfälschten Gotteserkenntniß und der welterhaltenden Principien des wahren ächten Gottesglaubens auserwählt, der sich im Lichte der göttlichen Gnadenoffenbarungen, die er in sich schloß, zugleich zum Verheißungsglauben gestaltete; so tauchte Israels Volk und Staat wie eine Insel aus dem Völkermeere hervor, und ward das Werk des dritten Welttages, die Scheidung von Land und Meer eingeleitet; vollendet wurde es mit der Gründung der christlichen Kirche, die durch die Kirche des alten Bundes vorgebildet und vorbereitet war. In die Werke der drei ersten Welttage griffen bereits auch jene der folgenden Tage, in das noch nicht zu Ende geführte Werk grundhafter Scheidung bereits jenes der Schmückung ein, jedoch so, daß die Stetigkeit der Zeitenfolge nicht gestört oder zerrüttet wurde. Wie am vierten Schöpfungstage der Sternenhimmel mit seinen großen und kleinen Lichtern über der Erde aufging, und die nach der Bildung des Festlandes in ihr ruhiges Gleichmaß gelenkte und mit einer abgeklärten Atmosphäre umgebene Erde unter die regelnden und geheimnißvoll bewegenden Einflüsse der siderischen Welt gestellt wurde, so begann das nach Ablauf seiner ersten unruhig durcheinander wogenden Strömungen zu einiger Consistenz gelangende Völkerleben sich nach Gesetzen zu ordnen, die das von tiefem Naturſinne ahnungsvoll bewegte Alterthum in der dem irdischen Wandel entrückten Ordnung des sichtbaren Himmels und seines Verhältnisses zur irdischen Lebenswelt ausgedrückt glaubte; nur daß diese tiefsinnigen Ahndungen alsbald mit den Trübungen eines fatalistisch-sensualistischen Denkens sich versetzten. Diese fatalistisch-sensualistische Trübung prägte sich in den religiösen und staatlichen Ordnungen der alten großen Weltreiche des Orients aus; dort aber, wo die religiöse Gläubigkeit sich den reinen ungetrübten Naturſinn bewahrt hatte, machten die aus überirdischen unsichtbaren Welten in die verborgenen Seelentiefen

fallenden Leuchtstrahlen die Lichter prophetischer Schauungen am Zeitenhimmel der Menschheit aufgehen, die sich in den Gesichten der Seher Israels zu hellglänzenden Bildern gestalteten, und in großen leuchtenden Zügen eine heilig in Gott vollendete Ordnung der Dinge in die perspectivische Zeitenfernsicht rückten. Dieser Erhellung der Geister von Oben entsprach die stets reichere Entfaltung derselben aus sich selber; und wie in dem seiner Vollendung nahe rückenden Werke der Schöpfung Luft, Meer und Land mit lebendigen Wesen aller Art sich füllte, so entfaltete sich im Bereiche der dem Abschluß ihrer Zeiten stets näher rückenden alten Welt ein reiches Bildungsleben, das, wie sehr auch immerhin in die naturalistische Trübung des heidnisch-antiken Geistes gesenkt, den gebrochenen Widerschein hehrer himmlischer Lichter nicht verläugnete, und das Walten einer unsichtbaren Geistersonne bekundete, die als göttliche Wahrheitssonne im menschlichen Zeitleben sichtbar aufgehen, und mit ihrem Aufgehen den Tag Gottes auf Erden als letzte Weltzeit am Himmel der menschlichen Erdenzeit heraufführen sollte.

Sechs Tage währen die Zeiten des Menschen auf Erden, und mit dem siebenten soll der Tag der ewigen Vollendung anbrechen. Soweit die Werke der Schmückung bereits in die auf das Kommen des irdisch-zeitlichen Gottestages vorbereitenden Zeiten fallen, verhält sich dieser selbst schon als ein siebenter zu sechs ihm vorangegangenen Tagen, gleichwie der über das gesammte Zeitdasein sich erstreckende irdische Welttag der Menschheit sich zu den ihm vorangegangenen Schöpfungszeiten als siebenter Tag verhält. Wie das Werk der Schmückung in die dem irdischen Gottestage vorausgehenden Welttage der Menschheit zurückreicht, so erstrecken sich umgekehrt die göttlichen Werke der Scheidung in die christliche Weltzeit hinein, um da in höherer Ordnung sich zu wiederholen, und so kommt es denn, daß der gesammte menschlich-irdische Zeitlauf mit seinen sechs Zeiten in der letzten derselben sich nochmals wiederholt, und der gesammte Weltverlauf des zeitlich-irdischen Geschehens vom Anbeginn der Schöpfung in dreimal sechs Zeiten sich abspielt, in deren Ablauf die irdische Zeit in den Schooß der Ewigkeit, aus dem sie hervorgegangen, wieder einmündet. Von diesen dreimal sechs Zeiten fällt der ersten Folge derselben specifisch das Werk der

Gründung (opus creationis), der zweiten specifisch das Werk der Scheidung (opus distinctionis), der dritten das Werk der Schmückung (opus ornatus) zu. Gleichwie aber das Werk der Schmückung in die Schöpfungszeiten, ja in den Beginn derselben zurückreicht, und der erste schöpferische Werderuf die Glanzesfülle des Lichtes sich durch die unermeßlichen Räume des weiten Schöpfungshauses sich ergießen machte, so setzt sich das göttliche Werk der Scheidung in stets schärferen und tiefer dringenden Wirkungen auf Grund der ihm vorangegangenen Scheidungen bis an's Ende fort, und bereitet so den letzten kritischen Scheidungsproceß vor, in welchem das göttliche Werk der Gründung selber erst zu seiner Endschaft kommen soll. Das Werk des Scheidens ist mit jenem des Gestaltens und Vollendens unzertrennlich und auf's innigste verwachsen; es ist das nothwendige Vehikel der Dialektik der göttlichen Vollendungsthaten, durch welche das Gute in seinem reinsten Kerne herausgeschält, Alles nach seinem specifischen Werthe und nach der von Urbeginn ihm zugewiesenen Bestimmung in die ihm gebührende Stelle eingerückt, das Menschheitssein in seiner Vollgestalt entwickelt, und der in Gottes Gedanken ewig fertige Weltbau nach allen seinen Dimensionen, Gliederungen und Proportionsverhältnissen in seiner eigensten und wahrsten Gestalt als vollendete Darstellung seines göttlichen Gedankengehaltes herausgebildet werden soll.

Jos. Görres (Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Breslau, 1830) legt seiner Periodisirung der menschlichen Zeitgeschichte gleichfalls die Sechszahl zu Grunde, die aber nebstbei auf das mannigfachste mit anderen rhythmischen Zeittheilungen verschlungen und eigenst darauf berechnet ist, den göttlichen Zeitenrythmus, nicht bloß der zeitlichen Menschengeschichte, sondern des Universums zur Anschauung zu bringen. Zunächst ordnet er die sechs Perioden der menschlichen Zeitgeschichte einer umfassenderen Zweitheilung ein, indem er zwischen einer älteren, primitiven Zeit, die bis zur Fluth reicht, und einer neuen Zeit zweiter Formation unterscheidet, die mit dem Weltgerichte schließen wird; der Charakter der ersteren Zeit ist, weil dem Ursprunge näher, ein vorherrschend schöpferischer; die zweite Zeit, weil näher der Rückkehr, wird mehr als eine wiederherstellende erscheinen. Jede derselben muß sich nach dem gleichem Gesetze, in dem sie geworden, wieder in zwei andere theilen. Die alte Zeit faßt in in ihrer ersten Hälfte die Genesis des Guten und des ethisch Bösen und die Entscheidung des Kampfes durch den Untergang des Bösen in sich. Die

neue Zeit charakterisirt sich in ihrer ersten Doppelhälfte durch die Wiederausgestaltung des neuen Geschlechtes und seine geistige Wiedergeburt, in der anderen durch den Kampf und endlichen Sieg des Guten, so daß in der Fortwirkung jenes Principes das Ganze, schon im ersten Regen desselben zweigetheilt, sich sofort nach der Vierzahl und Achtzahl weiter gegliedert. Betrachtet man aber die Geschichte aus dem Gesichtspuncte der schaffenden, zerstörenden und erhaltenden Kräfte, welche letzteren aus dem Kampfe der beiden anderen hervorgegangen, dann wird damit das dreigliederige Princip in sie eingetragen, und jede der beiden urgetheilten Hauptzeiten zerfällt in eine Dreiheit von Perioden. In der alten Weltzeit wird alsdann die erste Periode durch die Wirksamkeit der schaffenden Kräfte charakterisirt, die zweite durch den Ursprung der zerstörenden im Sündenfalle, die dritte durch ihr Fortwirken und ihren Streit mit den gleicherweise fortwirkenden schaffenden, die jetzt als erhaltende erscheinen, und indem sie den Kampf, mit Hervorrufung des Physisch-Bösen als Strafe, siegreich enden, alles noch unversehrt Gebliebene rettend bergen. Eine gleiche Dreiheit theilt sich sodann auch in die neuere Zeit; in der ersten Periode wird im Gesetze der schaffenden Kraft eine neue Geschichte aus dem rettenden Keime hervorgetrieben, in der zweiten wendet sich die zerstörende Kraft der Gottheit gegen das Böse und tilgt die alte Sünde, in der dritten endlich kämpft die dem Christenthum einwohnende göttliche Macht fortdauernd mit dem Bösen und führt als erhaltende Macht die Geschichte ihrem Ziele entgegen. In dieser doppelten Dreizahl ist also der ganze Verlauf der Weltgeschichte eingeschlossen, aus der sich die Siebenzahl gewinnt, wenn beide Ternare durch die vermittelnde Einheit der Fluth verbunden werden. Und es treten alsdann in dieser Siebenzahl drei vermittelnde Puncte des Ueberganges hervor: Sündenfall, Fluth, Erlösung durch den Menschensohn, und zwischen diese drei Puncte sind vier große Geschichtsumläufe eingetheilt, so daß die um sie paarweise geordneten Glieder immer zu einander im Gegensatze stehen. Diese vier großen Umläufe schließen sich jeder wieder in je sechs Zeitaltern ab, so daß alle zusammen 24 Zeitalter in sich begreifen. Läßt man weiter die drei vermittelnden Einheiten und das große Schauspiel am Schlusse, ihrer übergroßen historischen Bedeutsamkeit wegen, eine in die drei Momente des Anfanges, der Mitte und der Vollendung zerfällte Periode füllen, so ergibt sich eine Folge von 36 oder 6×6 Zeitaltern als Umschreibung des ganzen Zeitverlaufes der Geschichte.

Wir wollen uns nicht bei der Frage aufhalten, in welchem Sinne diese Gliederung und Periodisirung der Geschichte Berechtigung anzusprechen hat. Sie setzt, wie kaum bemerkt zu werden braucht, einen anderen Begriff von Geschichte, als den gewöhnlichen der sogenannten pragmatischen Geschichte voraus, und läßt, indem sie Gott als die Grundursache alles creatürlichen Geschehens, und die Menschengeschichte als ein Product der Wechselwirkung göttlichen und menschlichen Thuns ansieht, die Gliederung

der Zeitenfolge sowol durch göttliche als menschliche Thaten bedingt sein. Für uns handelt es sich, zu sehen, wie Görres die Sechszahl als die Zahl der integrirenden Glieder des geschichtlichen Zeitverlaufes aus höchsten metaphysischen und kosmischen Principien ableitet. Er geht in dieser Hinsicht auf die ewige Gottheit selber zurück, die in ihrem über alle Zeit und allen Wandel derselben erhabenen dreieinen Leben einen ewigen unbegränzten Tag ohne Abend und Morgen lebt, welcher im ewigen Aufschluß und Abschluß des immanenten göttlichen Lebens drei Momente der Synthesis enthält, und die über alle Zeit hinausgerückte Folge dieser sechs Momente der Synthesis in einem ewigen stillen Sabbat in sich aufgehoben trägt. Indem die Gottheit schaffend sich nach Außen wendet, treten die in der ewigen Selbstgegenwart Gottes geeinigten und in sich verschlungenen Momente in eine zeitliche Folge auseinander. In drei Scheidungen hat das schaffende Wort, die geistige und natürliche Welt hervorbringend, sich aufgeschlossen; in drei Einigungen sucht das Geschiedene sich wieder zu verknüpfen, und geht in dieser Verbindung die aus Geist und Körperlichkeit gemischte dritte Creatur hervor. Die erste Scheidung, von innen nach außen gehend, trennt Licht und Finsterniß (Geist und Stoff), die zweite von oben nach unten gehend, scheidet die Wasser über dem Himmel von jenem unter dem Himmel, die dritte die kosmischen Massen aus dem Flüssigen (Weltäther). Dieses dreifache Werk der Scheidung hat in der überirdischen Welt, der geistigen sowol wie der natürlichen die hierarische Ordung gegründet, und wiederholt sich nun drittens auch noch in der tellurischen Sphäre durch Auseinanderscheidung der Elemente, des Feuers von der Erde, der Luft vom Wasser, sodann des Trockenen vom Meere. Dieser absteigenden Folge von Scheidungen entspricht im weiteren Verlaufe eine ansteigende Folge von Vereinigungen indem zuerst auf dem Trockenen das Pflanzenreich aufsproßt, sodann Wasser und Luft mit Lebendigem sich bevölkern, ferner das Feuer in die Landthiere einkehrend seine Beseelung erlangt; endlich tritt der Mensch an's Licht, im Staube nach dem Bilde, im Geiste nach dem Gleichniß ausgeschaffen, vom Athem der Gottheit belebt, als Einheit, Band und leuchtende Mitte aller Naturreiche in's Centrum seiner Welt gestellt, und zuletzt auch als Wesen, in welchem der Lichtäther seine Begeistigung erlangt. So ist nun die erste historische Periode in ihren sechs Zeiten abgelaufen, in der Gott allein thätig war, und in welcher die Genesis des Guten sich vollendete; nun folgt die zweite große Weltzeit, und in ihr die Genesis des Bösen, das da zu verneinen unternimmt, was Gott in der ersten bejahend hervorgebracht. Auch dieser Welttag hat seine sechs Zeiten, sowol im Reiche der Geister, als auch in der Menschenwelt, wo sie mit dem Verluste des Erdenparadieses abschließen. In drei absteigenden Momenten hatte Gott schaffend die Geister, sie in die Geschichte einführend, von sich und der Welt abgelöst, und sie sollten nun in drei ansteigenden Acten sich im freien Bewußtsein wieder einigen mit der Gottheit. Statt dessen haben sie in drei absteigen-

Acten sich mit sich selbst geeiniget, und dann in drei anderen frech ansteigenden Acten sich gänzlich, so viel an ihnen war, von Gott abgerissen, sind aber demzufolge haltlos in die Tiefe hinabgestürzt, womit die Scheidung zwischen Himmel und Hölle, ethischem Licht und ethischer Finsterniß sich vollzog. Auch den Menschen hatte Gott in drei Lösungen auf freien Fuß gesetzt, von ihm selber den Menschen durch das Gebot, von der umgebenden Welt durch Name, Wort und Sprache, vom Naturleben durch Hervorrufung des geschlechtlichen Gegensatzes abscheidend. Der Mensch hätte durch freie Wahl ansteigend in drei Momenten mit der Gottheit sich einen, und durch einen dreifachen Unterwerfungsact sich befähigen sollen, Gottes Reich in der Geschichte auszuwirken. Statt dessen hat er, in dreifacher Empörung seinen Willen über jenen des Gebieters setzend, die an Gott ihn knüpfenden Bande, so viel an ihm war, zerrissen, und dafür, nachdem er dreigetheiltes Verderben in sich aufgenommen, absteigend dreifach verzweigte Wurzel in's Reich des Bösen hinabgetrieben, und durch eben so viele Bande an den Versucher sich gekettet. Da haben die Schatten auch über das Gebiet der menschlichen Erdenwelt sich ausgebreitet; die Unschuld war verloren, die innere Harmonie in schreiende Dissonanzen aufgelöst, die Schuld zog die Strafe nach sich, dem Segen der ersten Weltzeit gesellt der Fluch sich bei, Aufruhr von Innen und Außen straft den Empörer, aus dem Vaterhaus vertrieben muß er Mühsal auf sich laden, Tod und Verwerfung als sein gebührend Theil hinnehmen. Es beginnt nunmehr die dritte Weltzeit, reichend vom Sündenfall bis zur Fluth. Diese Zeit erbt den in der zweiten Weltzeit aufgebrochenen Streit zwischen dem ethisch Guten und ethisch Bösen. Das Geschlecht entfaltet sich in drei Stämmen, von welchen nach normaler Ordnung Seth durch Vermittelung der Habeliten den Stamm Kain zu sich hätte heraufziehen sollen. Die umgekehrte Möglichkeit war, daß die Kainiten die Sethiten durch Vermittelung der Habeliten ohne Widerstand zu sich hinabzogen, und alle drei in Eintracht das Reich des Bösen in seiner dreifachen Stufenfolge auswirkten. Keines von Beiden geschah; Letzteres nicht, weil das Böse nicht als einzige Macht waltete. Aber es war stärker als das Gute, und in den drei Momenten, in welchen sich das Geschlecht in jene ethischen Gegensätze theilte (Austilgung der Habeliten, Kampf zwischen der Gottesstadt der Sethiten und Erdenstadt der Kainiten, Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern) erlag der zweite Stamm wilder Gewaltthätigkeit, der dritte gottgeweihte Stamm wurde durch sinnliche Lust verderbt, und alle drei giengen bis auf einen kleinen Rest in einem vierten, aus unnatürlichem Bunde entsprossenen Stamme, den Nefelim, unter, deren verruchtes Geschlecht in der Fluth begraben ward. Unter denselben Wellen aus welchen die erste Zeit aufgetaucht, gelangte die dritte zu ihrem Schlusse.

Das nach dem Diluvium beginnende neue Weltalter scheidet sich gleichfalls in drei Zeiten, welche mit den drei Weltzeiten der primitiven antediluvianischen Weltepoche paralell gehen. In der ersten derselben entfaltet

sich der geborgene Keim in allen seinen Gegensätzen zu einem neuen Menschengeschlechte; in der mittleren gelangt die heilkräftige Einwirkung der Gottheit in die neue Menschengeschichte zur Entfaltung und die Verheißung zur Erfüllung; in der dritten hat sich der Kampf der mit dem Himmel wiederversöhnten Menschheit gegen das Böse auszustreiten. Da die erste dieser drei Zeiten wieder Schöpfungszeit ist, so wird sie nach dem in sie gelegten Typus der früheren Genesis in der Folge der sechs Zeiten und nach dem Gesetze ihrer allmälichen Entwickelung ablaufen, und in diesem Ablauf mit der Scheidung und Wiedervereinigung der im geborgenen Keime enthaltenen natürlichen Gegensatze zugleich auch die damit verbundene Lösung und Bindung der ethischen Gegensätze, die der gerettete Keim in den aus ihm hervorgetriebenen drei Stammeswurzeln in sich schließt, zur Erscheinung bringen. Als Noe als Priester, König und Familienhaupt den neuen Bund geschlossen und Cham an jener dreifachen Würde sich versündiget, erfolgte die erste ethische Schiedniß, ein zweifach getheilter Segen wird den Häusern Sem und Japhet zu Theil, Cham's Haus hingegen wird verflucht, und mit dieser Theilung der drei Stämme unter die beiden Reiche des Lichtes und der Finsterniß eröffnet sich die erste Epoche des vierten Welttages. Die zweite Epoche wird durch die, an den mißlungenen Versuch der Gründung eines irdischen Welt- und Gewaltstaates sich anschließende Zerstreuung der Völker eingeleitet. Der hiedurch emancipirte Hamitenstamm findet in Nimrod einen kühnen Anführer, der die alte Ordnung zerschlägt, und ein neues Reich und eine neue Ordung auf anderer Grundlage errichtet; an die Stelle der alten Lehre tritt in diesem Reiche die Lehre der Schlange, das Haus des einigen Gottes wird gebrochen und an seiner Stelle erheben sich die Tempel der Naturgötter, Bel an ihrer Spitze, der alten Lichtzeit folgt die Feuerzeit des Kronos mit ihren Orgien. Semiten und Japhetiden werden unterjocht, in die Gebirge eingedrängt, oder suchen auswandernd vor dem wilden Ungestüme der rasenden Feuerdiener sich zu bergen. Die dritte Epoche des vierten Welttages befaßt in ihrem Verlaufe alle aus diesen Erschütterungen hervorgegangenen Bewegungen, wie diese gleich Wellenkreisen immer mehr erweiternd in die Ferne sich ausbreiten; in der Mitte derselben befestiget sich das assyrische Weltreich und mit ihm der wilde Naturdienst. Nun aber wählt Gott aus der Mitte der Semiten ein ihm ergebenes Geschlecht, das er in seinen Vätern sich zu einem priesterlichen Volke weiht; mit dieser auf Heber's Geschlecht gefallenen Erwählung bricht die vierte Epoche des vierten Welttages an, in welchem neben dem alten reinen Lichte, das nun seinen Herd und Mittelpunct gefunden, auch die kleineren Lichter und in diesen die Strahlen reinerer Lehre bei verschiedenen Völkern aufdämmern. Zugleich beginnt in dieser Zeit vom Norden her im Stamme der Japhetiden die Gegenwirkung wider den Hamitismus und die in demselben entbundenen zerstörenden Kräfte, und diese Gegenwirkung erfüllt auch die zwei noch fol-

genden Epochen des vierten Welttages, in welche die Errichtung der auf den Zeusdienst gegründeten Weltmonarchien fällt. Und zwar wird die fünfte Epoche durch die baktrisch-medisch-persische Weltherrschaft, seit den Zeiten Feriduns von Iran aus die Völker umfassend, erfüllt, sodann geht die Herrschaft nach Europa über, wo im Aufgange der sechsten Epoche die Griechen Gebieter der Erde werden, denen aber sodann von den Römern der Herrscherstab entwunden wird. Und nun das Walten der Vorsehung alles zum Besten geordnet und vorbereitet, tritt mit der Erfüllung der uralten Verheissung die durch Weissagungen ohne Zahl vorauskündete Gnadenzeit und Sabbatzeit ein, in welcher der zweite Adam, der Stammvater eines neuen geistigen Geschlechtes, der Sühner der alten Schuld als Gründer einer neuen höheren Geschichte in den irdischen Zeitlauf eintritt. Seine Erscheinung auf Erden bildet für sich einen neuen Welttag, der zwischen dem ersten und dritten der postdiluvianischen Menschheitsgeschichte in der Mitte steht; der ihm folgende dritte Welttag kann nur die Bestimmung haben, den durch sein Kommen der Menschheit eingesenkten Keim des neuen Lebens mit dem aus der früheren Zeit noch herüberwirkenden Tode successiv auszuwickeln. In allmälicher Ausbreitung alle Kreise des menschlichen Daseins durchdringend hat das Christenthum durch alle Gebiete und alle Gegensätze, in welchen die menschliche Natur sich aufgeschlossen, vom höchsten bis zum tiefsten hinab sich durchgekämpft, und über alle seine umfassende Wirksamkeit ausbreitend auch ihre innere Scheidung in seine Einheit aufgenommen und seine organische Entfaltung nun selber in den Momenten ihrer Schiedniſse ausgegliedert. Im Kampfe wachsend und im Wachsthum immer kämpfend hat das Christenthum durch den ganzen Verlauf seiner ersten Epoche im geistigen Gebiete den ersten Streit gestritten, die Lehre gegen die Angriffe der Synagoge und des Heidenthums schützend, mit allen Formen des Irrthums in den gnostischen Doctrinen und den anderen Irrlehren ringend. Sie bringt diesen Streit zum siegreichen Entscheide; dem gegenüber aber sammeln sich alle zerstreuten Radien des Widerspruches in einen Brennpunkt im Muhamedanismus (starrer Monotheismus, ethischer Pantheismus, sinnlicher Eudämonismus), und so vollzieht sich am Abschluß der ersten Epoche der neuen Geschichte die Scheidung in Licht und Nacht, und damit schließt der erste Tag der christlichen Weltzeit. In dem darauf folgenden zweiten Tage spielt der Streit sich auf das Gebiet der kirchlich-staatlichen Politeia hinüber, um im Wechselringen zwischen dem kirchlichen Papstthum und deutschen Kaiserthum sich auszutragen. Beide Mächte waren berufen, in harmonischen Verhältnissen geeint und sich wechselseitig kräftigend und fördernd an der Spitze der Christenheit der drohenden Einheit ihrer Gegenbilder in jenem anderen Weltreiche der tieferen Region entgenzutreten, und nach Besiegung derselben das Reich der Wahrheit über über alle Erde zu verbreiten. Aber der ethische Gegensatz der ersten Periode zog sich auch in die zweite hinüber, und hängte sich an den natürli-

chen Gegensatz beider Mächte, entzweite sie, bewaffnete sie gegenander, und hat sie endlich, so viel an ihm war, durch einander zerstört. Unter Einem fallen auch die durch die Kreuzzüge aufgeführten Bollwerke gegen den gemeinsamen Feind, und während der Stuhl der Chalifen im Orient bricht, wird jener der Päpste nach Avignon hingesetzt. Damit läuft der zweite Tag der christlichen Weltzeit ab, und bricht der dritte an, in welchem wir noch gegenwärtig stehen. Die Signatur desselben ist die Uebertragung der natürlichen Scheidung und der ethischen Zerreissung in das dritte Gebiet des menschlichen Daseins, das physisch-ökonomische, in welchem die rein irdische Wurzel desselben beschlossen liegt. Im Reiche hatte die Standschaft die gemeinsame Einheit im Kaiserthum überwachsen, die Reformation vollendete in religiös-kirchlicher Hinsicht, was in vorangegangenen Jahrhunderten sich vorbereitet, jedes Volk begann in religiöser Hinsicht seinen eigenen Haushalt einzurichten; mit allem diesem war aber nur eine viel weiter gehende Scheidung, Lösung und Zersetzung überlieferter Ordnungen, eine Umwühlung des ganzen Lebens eingeleitet, und an die riesigen Fortschritte des freien selbstständigen Forschens, Entdeckens und Erfindens haben sich aus vielfach hervortretendem Mangel an ethischer Consistenz und Haltung die bedenklichsten und bedrohlichsten Folgen angehängt. Das gegen den unbeweglichen Besitz als höhere übergreifende Macht aufkommende Geld hat den ökonomischen Schwerpunct der Gesellschaft verrückt; in der Masse der dem menschlichen Willen dienstbar gewordenen Naturkräfte ist der politische Schwerpunct der Gesellschaft von seiner Stätte ausgewichen, in der Schrift ist die Störung in den geistigen eingetreten; der abstracte Staat hat sich aller dreien zu bemeistern gesucht, und sich zum Centrum des Umlaufes der Güter, Kräfte und Gedanken aufgeworfen. So hat die alte organisch gegliederte Ordnung sich aufgelöst, und nichts als die künstliche Einheit oben und die in sich zerfallene Vielheit unten ist zurückgeblieben. Die erstere hat zuerst die Früchte des siegreichen Sturmlaufens gegen die zusammenbrechende alte Ordnung geerntet; aber die untere Vielheit, die zu diesem Sturmlaufe mitgewirkt, hat dann auch gegen die neue künstliche Einheit selber sich gekehrt; daher die großen politischen Zuckungen der neueren europäischen Gesellschaft, jener stete Wechsel zwischen Despotismus und Anarchie, jene ununterbrochene Kette politischer Umwälzungen bis in die letzte Zeit herab. Die weitere Tendenz aller dieser Bewegungen des dritten Tages der christlichen Weltzeit kann nur diese sein, die Elemente der alten Gesellschaft vollends zu zersetzen, das Naturgepräge an ihr gänzlich zu verwischen und nach einem neuen mathematischen sie umzuprägen, und die also umgestaltete nach neu erdachten Abstractionsgesetzen in mechanisch künstlichen Formen wieder zu vereinigen; und dieses Bestreben wird nicht ablassen, bis die in ihm wirksamen Kräfte das Werk bis zum Eingang einer neuen Weltzeit hingetrieben, wo dann höhere an ihre Stelle treten und den Fortschritt der Gestaltung in ein anderes Gebiet hinüberspielen.

So schrieb Görres vor 40 Jahren; seitdem hat die Zeitlage sich vielfach geändert, und damit auch die Stimmung jener Besseren und Besten, die gleich ihm in der Macht der christlichen Gläubigkeit und Ueberzeugtheit den moralischen Hort der civilisirten Gesellschaft sehen. Die Gedanken, die dazumal noch mit wehmüthiger Sehnsucht in die Herrlichkeit und Größe vergangener Zeiten sich versenkten, sind nunmehr der Zukunft zugewendet, deren Vorboten in der durch die Ereignisse der Gegenwart vorbereiteten und in denselben sich ankündigenden neuen Gestaltung der Dinge nicht zu verkennen sind. Der Kampf gegen die sogenannte Staatsomnipotenz ist ein bei der gegenwärtigen Sachlage fast veraltetes Thema, an die Stelle desselben ist jetzt die Nationalitätenfrage getreten, das ethnologische Moment macht sich mit einer bisher nicht gekannten Bedeutung geltend, und es ist kein Zweifel, daß die Kämpfe der Zukunft in einem wechselseitigen Sich-Messen und Auseinandersetzen der verschiedenartigen, durch Stammes-, Raçen-, Nationalitäts- und Religionsunterschiede bedingten Culturen der Völker des Erdballes bestehen werden. Es kann sogar zweifelhaft scheinen, ob Europa die bisher in der christlichen Weltära behauptete Culturhegemonie auch noch fortan zu behaupten bestimmt sei, oder ob nicht wenigstens die bisherigen politischen Gesellschaftsformen Europas sich nahezu ausgelebt haben, und einer neuen Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft Platz zu machen haben, was freilich nicht mit einem Schlage, sondern nur in allmälichen successiven Uebergängen geschehen kann. So stünden wir denn bereits an der Schwelle jener Zeiten der Bindungen und Wiedervereinigungen höherer Art, welche nach Görres' historiosophischer Voraussicht auf die abgelaufenen drei Tage der Scheidung und Lösung folgen sollen. Drei Zeiten sollen noch kommen, kündet er voraus, wenn anders der Strom der Geschichte in seinem alten Bette beschlossen bleibt, und das in ihrem früheren Verlaufe aufgeprägte Gesetz seinen Einfluß sich bewahrt. Auch diese Welttage sind, wie die vergangenen gemessen, gewogen und gezählt, ob aber nach Jahrhunderten, Jahrtausenden, Myriaden oder noch höherem Maßstab, das ist ein Geheimniß, das die lenkende Macht sich vorbehalten, die den Lauf der Zeiten aus den Tiefen der Ewigkeit entsendet, und sie wieder zurücknimmt, wenn es ihr gefällt. Wie das große Gesicht über dem Ursprung des Alls im Buche der Genesis im Beginne aller Geschichte steht, und in der Pforte des Ausgangs in weltumgreifenden Accorden den Ursprung der Dinge singt, nachglänzend im Lichte jener Morgenröthe der Jahrhunderte, in die sich die aufdämmernde Nacht der Ewigkeit in der Offenbarung der Gottheit zuerst aufgeschlossen, so ist jenes andere große Gesicht an das Ende der Tage hingestellt, im Halle der Posaune alle Dissonanzen der Zeitlichkeit angebend, aber zuletzt in dem großen beruhigenden Accord versöhnend, eben wie auch alle zerstreuten Lichtstrahlen des sinkenden Tages sich wieder zur Abendröthe der scheidenden Jahrhunderte sammeln, die in den Wipfeln des wiederhergestellten Edens spielt.

§. 92.

In dreimal sechs Zeiten sollen die zeitlich-irdischen Dinge ihrer letzten Vollendung entgegengeführt werden, und mit dem Beginne jeder neuen Zeitenfolge tritt jenes Höhere in Wirklichkeit, auf welches die abgelaufene Folge gleichsam prophetisch hinweist, ohne es jedoch aus sich selbst herauszusetzen und hervorzubringen. Denn sowol im Menschen, mit dessen Erschaffung die Schöpfungszeiten abschließen und eine neue bis auf Christus reichende Zeitenfolge eingeleitet wird, als auch in Christus, mit dessen Eintritt in die irdische Zeitentwickelung die letzte dritte, in's jenseitige Vollendungsleben hinüberleitende Zeitenfolge beginnt, tritt etwas über die vorangegangenen Entwickelungen hinausgreifendes, obschon durch dieselben indicirtes Höheres und Neues in's Dasein, das als das Höhere die ihm vorangegangenen Entwickelungen in sich zusammenfaßt und abschließt, diesen Abschluß selber aber zum Grund und Anfang neuer Entwickelungen höherer Ordnung macht. Der letzte Abschluß der irdischen Zeitlichkeit ist die Ausgeburt unwandelbarer Ewigkeiten aus dem Schooß derselben, die aus demselben nicht hervorgeboren werden könnten, wenn sie ihm nicht früher eingeboren wurden; demnach ist der specifisch durch die göttliche Menschwerdungsthat bedingte und vermittelte Eingang des Göttlichen und Ewigen in's menschliche Zeitleben die absolute Bedingung der absoluten Weltvollendung und der Rückführung der Zeiten in den Schooß der Ewigkeit, aus welcher sie hervorgegangen. Da aber die Zeitlichkeit als solche das Ewige und Göttliche, in dem das Zeitliche und Endliche sich zu vollenden hat, nur relativ und unvollkommen in sich hineinzunehmen vermag, so setzt die in den letzten Abschluß aller Zeiten fallende vollkommene Erfüllung des Zeitlichen mit dem Ewigen und Vollendung in demselben abermals etwas Neues, was dem Keime und der Kraft nach wol schon in dem von Gottes Gegenwart erfüllten und durchdrungenen Zeitdasein liegt und durch dessen Entwickelungsverlauf als letztes und höchstes Entwickelungsziel indicirt ist, gleichwol aber erst durch eine übergreifende und complirende letzte Vollendungsthat, durch Hinübernahme des an sein Ende gelangten zeitlichen Seins in's ewige Sein Gottes vollkommen actuirt werden kann.

Im Menschen und durch den Menschen soll das irdisch-geschöpf-

liche Sein und Leben über sich selbst zum Menschen hinangehoben und in ihm mit Gott vermittelt werden; in dem durch seine wesenhafte Göttlichkeit über den Menschen und alles Geschaffene hinausragenden Gottmenschen soll die gesammte Schöpfung über sich erhoben, und von der klärenden Kraft der Gottheit durchdrungen in Gott selber sich vollenden. Wie demnach die irdische Schöpfung in ihrem Werdeproceß auf den Menschen als den Höheren über ihr hinwies, so wird auf den Gottmenschen Christus die Gesammtschöpfung der sichtbaren und unsichtbaren Dinge als ihren letzten Vollender hinweisen, und die Gesammtheit der irdischen und himmlischen Creaturen ihn als denjenigen postuliren, in dessen Macht sie ihrer Labilität und Wandelbarkeit entrissen und von dem Lichte und der Klarheit des ewigen göttlichen Seins durchdrungen werden sollen. Da alle Zeiten, nicht bloß die irdischen, sondern auch die himmlischen, in ihm sich erfüllen und vollenden sollen, so werden auch die himmlischen Geistwesen, die ein äviternes Dasein leben, in ihm ihren göttlichen Vollender erkennen, in welchem ihr äviternes Leben seine absolute Erfüllung finden soll. Vor Allem aber wird die menschliche Zeitgeschichte ihm Zeugniß geben und werden die Zeiten vor ihm zu einem lebendigen Postulate seines Kommens, und zu einem redenden Hinweise auf dieses Kommen sich gestalten müssen; die göttlich präformirte und unter göttlicher Obhut sich vollziehende Entwickelung des zeitlichen Gattungslebens der Menschheit wird so beschaffen sein müssen, daß sie, obwol sie ihn aus sich selbst nicht hervorzubringen vermag, doch sein Eintreten in die menschliche Zeitgeschichte direct und indirect vorbereitet, und durch sich selber genau die Stelle anzeigt, wo er als das nothwendige Complement und die höhere göttliche Erfüllung der ihm vorangegangenen Zeiten in's menschliche Zeitdasein einzutreten hat. Zufolge der Verschlungenheit der irdischen Menschenzeiten in die allgemeinen kosmischen Zeiten sind beide wechselseitig in einander enthalten; die irdisch-zeitlichen Menschheitsepochen wickeln sich als Theilabschnitte aus den großen kosmischen Epochen heraus, um dieselben in höherem geistigem Sinne, als Perioden geistiger Bewegung zu wiederholen. Zufolge dieser Wechselbeziehung zwischen den himmlischen Weltzeiten und den irdischen Menschenzeiten wird sich der in der vorausbestimmten Ord-

nung der menschlichen Gattungsentwickelung präformirte Eintritt des Weltheilandes in die Menschheitsgeschichte auch in der Entwickelung der kosmischen Zeiten als kosmisches Ereigniß bedeutsam indiciren; wundern wir uns demnach nicht, daß den außerhalb des engeren Bereiches der göttlichen Offenbarungsthätigkeit stehenden Völkern der alten Zeit die Natur selber zur Prophetin wurde, und ihre Weisen die Zeit seines Kommens in den Sternen lasen. So wahr er der Herr, wie der irdischen, so auch der himmlischen Zeiten ist, mußte die Kunde seines Kommens in die Auswickelung der letzteren eingetragen sein, und sein Kommen konnte keinen anderen Zweck haben, als das Gesetz und die Regel der himmlischen Zeiten auch in die entgöttlichte irdische Menschenzeit hineinzutragen und in der innigen Verschmelzung beider die letztere ihrem gottentfremdeten Verlaufe zu entreissen und in die Bahnen der göttlich geordneten himmlischen Zeiten hinüber zu lenken. Damit sollten dann eben jene Evolutionen höherer Ordnung beginnen, zu welchen sich die Zeitläufe der vorchristlichen Welt nur als einleitende Vorgeschichte verhalten; aber die gesammte Zeitgeschichte der Menschheit verhält sich nur als einleitende Vorgeschichte zu jenen Evolutionen eines ewigen, äviternen Seins und Lebens, welche das in's überzeitliche Sein der Vollendung in Gott erhobene Menschendasein aus sich entwickeln soll, als deren zeitliche Vorstufen und relative Vorbildungen die durch Christi Eingang in die irdischen Menschenzeiten angeregten Evolutionen anzusehen sind.

Frank, G. H. Schubert, Sepp haben aus den Chronologien der vorchristlichen Völker die Zahl von 4320 Mondenjahren als jenen großen heiligen Zeitkreis nachgewiesen, nach dessen Ablauf gemäß den in mannigfache mythisirende Formen verschleierten Traditionen und Erwartungen jener Völker der Schlangentreter im Fleische erscheinen sollte. Das Mondenjahr, welches als heiliges Jahr oder priesterliches Ritualjahr bei den Aegyptern, Babyloniern, Iraniern, Indern neben dem zwölf- und zehnmonatlichen Sonnenjahre im Gebrauche war, umfaßt zehn periodische Mondenmonate, nach deren Ablauf der Mond wieder dieselbe Stellung zur Ekliptik nimmt; eben so lange Zeit ruht nach Plutarch der Mensch als noch Ungeborner im mütterlichen Schooße. Auch die Mexikaner hatten neben ihrer bürgerlichen Zeitrechnung, der das Sonnenjahr von 365 Tagen zu Grunde lag, eine nach Mondesläufen (20 halben Mondesläufen) bemessene Ritualepoche. Die Völker, welche das zehnmonatliche Jahr bei sich eingeführt hatten, glichen dasselbe auf verschiedene Art wieder mit dem

Sonnenjahre aus. Bei den alten Mexikanern war jedes 52ste Jahr eine solche Ausgleichungsperiode; auch bei den Israeliten wurde das Kirchen- oder Mondenjahr am Ende jeder 50jährigen Hall- und Jubelperiode mit dem Sonnenjahre in Uebereinstimmung gesetzt. Aber nicht bloß bis zum Ende einer solchen kleineren Ausgleichungsperiode, sondern auf viel längere Zeiten hinaus wurde nach beiden Abmessungsweisen der Zeit zugleich gezählt; das künstliche System der Modescyclenrechnung war unstreitig auf einen weiteren, ferner liegenden Ausgleichepunct berechnet. Wie das kleinere Mondenjahr, später als das Sonnenjahr beginnend, doch in seinem Ende mit dem Ende des letzteren zusammentraf, so sollte jene nach Mondescycles berechnete größere Zeitepoche, obwohl später beginnend, als die nach bürgerlichen Sonnenjahren zählende entsprechende andere, ihren heiligen Cyclus von 4320 Jahren in demselben Jahre abschließen, in welchem jene letztere abschloß. So lief bei den Indern der aus zehnmonatlichen Jahren bestehende Jahrescyclus, dessen Anfang in das Jahr der Welt 972 fiel, im Jahre der Welt 4192 ab; 4192 volle Jahre geben 5625 cyclische, und werden von diesen 973 volle Jahre (= 1305 cyclischen) abgezogen, so ergibt sich für die Zeit a. 972 — 4192 die Zahl von 4220 cyclischen Jahren. Der rettende Gott soll als Chrischna a. 1375 a. Chr. im Fleische erschienen sein; zieht man diese Zahl von den vorerwähnten 5625 Jahren ab, so ergibt sich die Zahl von 4250 Jahren, welche, zu je 360 Tagen berechnet, den heiligen Cyclus von 4320 Mondenjahren füllen. Als Vardhamana, der kein anderer als Buddha ist, soll der rettende Gott a. 680 a. Chr. erschienen sein; nimmt man dafür a. 684, so hätte man das 2626ste Jahr seit Beginn des Kali-Yug im Jahre der Welt 972 d. i. seit der großen Fluth; addirt man dazu die 1656 Jahre vor der Fluth, so gibt dieß 4181 Jahre, also so viel, als Frank von der Schöpfung bis Christus zählt. Andere Buddhisten lassen ihren Gautama Buddha a. 572 a. Ch. erscheinen, und setzen nach der noch jetzt in Indien gebräuchlichen Kali-Yug-Rechnung die große Fluth in das Jahr 1301 a. Chr. Demzufolge war a. 570 a. Chr. das 2531. Jahr des Kali-Yug, und hiezu 1656 addirt, gibt 4187 Sonnenjahre oder 4320 Mondenjahre von bloß 354 Tagen (der synodische Monat zu 29 Tagen gerechnet). Die Aera des Vicramaditya und der Ablauf des großen etruskischen Weltenjahres fällt in das Jahr 1491, das Jahr zu 360 Tagen gerechnet; die Geburt des Salivahana in das 4191ste volle Sonnenjahr und 4320ste Mondjahr; die Himmelfahrt des Salivahana (a. 78 p. Chr.) nach der Frank'schen Zeitrechnung genau in's 4320ste Jahr, das Jahr zu 360 Tagen gerechnet. Im Jahre 139 p. Chr. vollendete sich die dritte große altpersische Weltperiode von 1440 Sonnenjahren oder das Jahr Gottes 4320. Nun sind aber 1440 Sonnenjahre = 1460 alten Jahren von je 360 Tagen, und 4320 Sonnenjahren = 4380 alten Jahren; und so ist das Jahr 139 auch das Ende des dritten ägyptischen Caniculareyclus von 4380 Jahren. Davon

fällt a. 4320, das Schlußjahr der heiligen Periode, in's Jahr 78 p. Chr. d. i. in das Epochenjahr der indischen Aera Salivahana's. Auf Sonnenjahre reducirt, führen 4320 Mondenjahre von a. 139 p. Chr. (als 360 tägige berechnet auch von a. 78 p. Chr.) auf das Geburtsjahr Christi, von a. 78 p. Chr. aber auf a. 60 a. Chr., oder als nabonassarische auf a. 62 a. Chr. zurück; und dieß ist der Anfang der Aera Vicramaditya. In demselben Jahre endete auch ein heiliger ältägyptischer Zeitencyclus von 4180 Jahren; und dieß ist wieder der Zeitraum von der Schöpfung bis auf Christus. Die große Gleichungsperiode von 1641 Jahren mußte den alten Italioten unfehlbar bekannt sein; denn fünf ägyptische Jahre von 365 Tagen waren gleich sechs cyclischen von 304 Tagen oder einem römischen Lustrum, jene 1825, diese 1824 Tage. Den Etruriern war ihre achttägige Woche ein Abbild der großen heiligen Erlösungswoche; diese aus acht Phönixperioden von je 546 Mondenjahre bestehend gibt die Jubelepoche von 4320 Jahren, an deren Schluß der göttliche Richter auf Erden erwartet wurde. Neben jener Phönixperiode von 540 Mondenjahren kannten die Etrusker, scheint es, auch ein Phönixjahr von $8 \times 8 \times 8 = 512$ Jahren, wie Herodot den Alten ein Phönixjahr von 500 Jahren zuschreibt, das eigentlich nur die zehnfache Wiederholung des jüdischen Jubiläums von 49 Sonnenjahren oder $50\frac{1}{2}$ Mondenjahren (genauer 505 Jahre) oder die zwanzigfache ägyptische Apisperiode war. Eine Weltepoche von acht Welttagen, lehrten sie, sei dem Menschengeschlechte der jetzigen Schöpfung auf Erden bestimmt, und für jeden derselben einem anderen Volksstamme die Herrschaft zugewiesen. Nur Rom beanspruchte den Rang einer urbs aeterna; zur Zeit des Marius erklärten jedoch die etruscischen Haruspices, daß der Welttag ihres Volkes zu Ende gehe, und ein neuer Zeitenumschwung bevorstehe. Ein verjüngtes Nachbild dieses prophetischen Zeitkreises war das fünfjährige Lustrum der Römer, welches, sofern das alte römische Jahr 10 Monate mit 304 Tagen umfaßte, 50 Monate umschloß, ein Reflex der hebräischen Jubelperiode, wie relativ auch die 26jährige, ägyptische Apisperiode (nach deren Verlauf die Gottheit jedesmal wieder neu eingefleischt werden sollte), die mit der Siriusperiode von 1461 Jahren multiplicirt die 36,525 Jahre der dreißig ältesten ägyptischen Dynastien (nach Syncellus) gibt. Dasselbe war den Griechen ihre Olympiade und den Aegyptern ihr kleiner sothischer Cyclus von vier Jahren mit seinen 49 Mondmonaten oder 7×7 Vollmonden des Gleichungsgrades. Sechs jener cyclischen Jahre zu 304 Tagen gleichen bis auf einen Tag mit fünf nabonassarischen sich aus; sechzig synodische Monate aber betragen 1771 Tage. Diese wieder als eine etrurische oder altrömische Woche betrachtet und in acht Theile getheilt, geben 221 Tage als Quotienten; 221mal aber vollendet sich bis zum Schlusse der großen Naturperiode von 4320 Mondenjahren der 19jährige Sonnenmondcyclus, der auch den Hyperboräern, die jetzt ihren Fingal als den gesandten Befreier in's Reich der Götter erhoben, zur Berechnung des

Heiles gegeben war. Das zehn Mondesperioden umfassende heilige Jahr der Aegypter bezog sich auf die Zeit, die zwischen der Rückkehr des angeschwollenen Nil in sein gewöhnliches Bett und seinem Wiederanschwellen verläuft, und somit den gesammten Kreis der ägyptischen Arbeits- und Lebensthätigkeit umspannt; die dreimonatliche Zeit der Ueberschwemmung hatte für das Land die Bedeutung der winterlichen Ruhe. Sofern nun die Aegypter diese Ruhezeit, sowie auch die Römer die dem zehnmonatlichen Ritualjahre vorangehenden Wintermonate Januar und Februar zum Anfang des Sonnenjahres machten, wurde diese Theilung des Jahres in eine anfängliche kleinere winterliche Dämmerperiode und nachfolgende größere heilige Epoche zur Repräsentation der Aufeinanderfolge zweier weltgeschichtchen Zeiten, deren erstere kürzere mit dem Diluvium abschloß, die zweite längere von der Fluth bis zum Kommen Christi reichte. Wir sahen schon oben, wie dießbezüglich in der indischen Zeitrechnung die große Weltepoche von der Schöpfung bis auf Christus sich abtheilt; eine ähnliche Zeitabtheilung läßt sich bei den Aegyptern, Persern, Griechen, Chutäern nachweisen. Wie diese Völker die vorfluthige Weltperiode oder das Reich der sieben ältesten Götter zu 973 Sonnen- oder 1000 Mondenjahren gleichsam als die kalte Winterzeit des heiligen Jahres Gottes oder der viertausendjährigen Jubelperiode der Erlösung betrachteten, so anerkannte nach Alexander Polyhistor auch die älteste Geschichte der Babylonier und Chaldäer noch vor dem Anfange ihres ersten Weltreiches eine tausendjährige herrscherlose Vorzeit. Aus dem babylonisch-chaldäischen Zeitsystem läßt sich aber weiter auch entnehmen, daß das Alterthum neben seinen scheinbar künstlichen, im Grunde jedoch einfachen chronologischen Systemen gar wol die historische Dauer jener ersten Götternacht oder der vorfluthlichen Weltzeit kannte. Nach Berosus zählten die Babylonier von Alorus oder dem ersten Menschen bis Xisuthrus, d. h bis zum Diluvium 120 Saros. Nach Suidas betragen 120 Saren 2222 Jahre, und schon Plinius berechnet einen Saros zu 222 synodischen Monaten, dieß ist der 19jährige Sonnenmondcyclus, oder ein Zeitraum von $18^6/_{10}$ Jahren; 2222 cyclische Cultjahre aber sind so viel als 1656 Sonnenjahre. Diese gleichen ferner 432,000 Zehntheilen des halben Mondumlaufes, vom Neulicht bis zum Vollicht gerechnet. Das wäre also unter der ungeheuren Anzahl von Jahren gemeint, die in den 120 Saros enthalten sein sollten. Diese Periode erschien aber dem Alterthum nur als ein Jahr der Menschheit im Großen; und wie das alte Jahr von 360 Tagen 4320 chaldäische Stunden enthielt, so sollen jene 432,000 Zeittheile oder Jahre des 120 Saros die Stunden jenes großen Welttages bedeuten. Ihre Stunden theilen die Chaldäer in $\frac{4320}{4} = 1080$ Helakim. Der künstliche Sauratag der Inder, oder die Zeit binnen welcher die Sonne einen Grad der Ekliptik durchläuft, zerfällt gleichfalls in 4320 Stunden. Demzufolge spiegelte den Chaldäern ihre Stunde, der Tag, das Jahr und das erste Weltalter der

Menschheit nur das Jubeljahr 4320 wieder; 222 aber, 432 und 1080 sind Zahlen, die auch durchgängig als Grundzahlen unseres Planetensystems erscheinen. Das Canicular- oder Regulusjahr der Chaldäer zu 1440 gemeinen Jahren, multiplicirt mit der 25jährigen Mondesepoche, gibt das chaldäisch-ägyptische Aequinoctialjahr von 36,000 Jahren, welche 10 Saros oder den zwölften Theil der Periode von 432000 Jahren, d. i. einen Monat des Zeitkreises der Restitution des Planetenhimmels ausmachen. Die Braminen gingen in ihren Berechnungen der Avatarepoche von der Voraussetzung aus, daß sich die vorsluthliche Zeit zu nachfluthlichen bis zum erwarteten Avatar wie 2:3 verhalte. Von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet erscheinen die 2222 cyclischen Jahre der Chaldäer als das erste Glied und der vorfluthliche Theil des großen Weltjahres des Arrhetes Dyrrhachius von 5555 Jahren, dessen Zusammensetzung ganz die der indischen Yugas ist. Fügt man diesen 5555 Jahren noch 2222 cyclische Jahre als Zeitdauer der Schöpfungstage an, so daß, 1656 als Grundeinheit genommen, auch vom Anfang der Welt bis Christus die messianische Periode von drei und einer halben Zeit nach Daniel sich erfüllt, so ergibt sich das große Weltjahr des Plutarch zu 7777 Jahren; mit anderen Worten: die etrurische Weltepoche, von der ein Welttag 1111 Jahre der Erde umfaßt, ist bis zum Kommen Christi abgelaufen. Auch diese Zeitenzahl steht mit der cyclischen Epoche von 4320 Jahren im innigsten Zusammenhange; 1111 cyclische Priesterjahre sind 70×4320 Tage; $7 \times 70 \times 4320$ oder 490×4320 Tage, nach den Grundzahlen der Danielischen Weissagung, sind 7777 Jahre, die sich eben so wol auf das zweimal genommene indische Satya-Yug (d. i. 2×1728) $+ 4320$ ($= 7776$) oder 18×432 zurückführen lassen. Wie ferner in den Jahren der vorsluthlichen Zeit sich 20 Wochen der Natur- und Weltperiode von 4320 Tagen spiegeln (die chaldäischen 43200 vierzehntägigen Epochen), und weiter die vorerwähnten 1080 Helakim als Tage 600mal darin begriffen sind, so war der pythagoräische Cyclus von $6 \times 35 = 210$ Tagen in jener Jahressumme genau 2×1440mal enthalten; 1440 ist aber der Inhalt des persischen Sal Chodai oder großen Gottesjahres, jede jener Wochen aber von 7×4320 Tagen mit ihren $85^1/_3$ Mondenjahren der Reflex der heiligen Jubelperiode der Erlösung. Denn $85^1/_3$ Jubelwochen vergingen von der Schöpfung Adams bis auf die Ankunft des Messias.

Als Christus im Fleische erschien — fügt Sepp diesen Ausführungen bei — hatte der Planet Neptun 25, Uranus 50, Saturn nahezu 12×12 Umläufe vollendet; Jupiter, der in ungefähr zwölf Erdenjahren also beiläufig 4320 Erdentagen) um die Sonne kreist, stand damals in seinem 354sten Jahre; die Asteroiden legten eben den 50×19 Cyclus ihrer Jahre zurück; Mars hatte gerade 2222mal die Sonne umkreist, die Venus zählte fast 19×365 ihrer Jahre, Merkur 49×354 Umläufe. Demzufolge enthält die heilige Periode der Erlösung von 4320 Mondenjahren beiläufig

so viele Neptunsjahre als die Apisperiode in sich schließt; so viele Uranusjahre, als das Mondenjahr Wochen, und zwölfmal so viele Saturnjahre als dieses Monate; so viele Jupiterjahre, und 49 mal so viele Merkurumläufe, als das Monden- und Kirchenjahr Tage umfaßt; endlich zehmal so viele Marsjahre, als die 19jährige Mondperiode Neumonde enthält, und ist auffallend zugleich das Quadrat der mittleren Mondenzahl aus allen drei kleineren Mondperioden. Es war somit — schließt Sepp diese Ausführungen — ein Jubeljahr des Universums abgelaufen, als das Wort im Fleische geboren werden sollte, und der Stundenschlag der Weltuhr kündigte den Beginn einer neuen Zeit an. Vgl. Virgil. Eclog. IV, vv. 4 sqq.

§. 93.

Das irdische Zeitleben der Menschheit scheidet sich, von seinem ersten Anfange bis zu seinem letzten Ausgange überschaut, in drei Hauptepochen, deren erste, theilweise in die noch nicht vollkommen abgeschlossenen Revolutionen des Erdbildungsprocesses hineinverschlungen, den Charakter des Kosmisch-Urzeitlichen, die darauf folgende bis auf Christus den Charakter des Vorzeitlichen, die dritte endlich jenen des Letztzeitlichen an sich trägt. Der Anbruch der christlichen Weltzeit bedeutet für die Menschheit auf Erden den Eintritt in ihr zeitliches Vollalter als Vorstufe ihrer ewigen Vollendung. Diesem Vollalter, als Alter der Reife, geht natürlich ein Alter der unmündigen Kindheit und unselbstständigen, noch nicht reif gewordenen Jugend voraus; beide dieser Vorstufen der Altersreife sind in die Epoche der Vorzeit zu verlegen, deren Beginn als neuer Anfang des Menschengeschlechtes und Entwickelungsanfang der jetzigen Weltzeit von der Urzeit und deren eigenartiger Entwickelung durch eine tellurische Katastrophe abgeschieden ist. Die jetzige Weltzeit, die man im Unterschiede von der kosmisch-urzeitlichen auch die specifisch historische nennen könnte, faßt die zweite und dritte der drei großen Hauptepochen des Zeitlebens der Menschheit in sich, und stellt sich somit in die Mitte zwischen die kosmische Urzeit des menschlichen Geschlechtes und den überzeitlichen Vollendungstag desselben in der zukünftigen erneuerten Welt und Schöpfung. Die der jetzigen Weltzeit im oben bezeichneten Sinne zugewiesenen drei Entwickelungs- oder Altersstufen sind im Unterschiede von den natürlichen Altersstufen (vgl. oben §. 89) specifisch als Altersstufen der geistig-sittlichen

Lebensentwickelung anzusehen, obschon diese, wie im Einzelleben, so auch im Gesammtleben der Menschheit auf Grund der natürlichen Lebensentwickelung vor sich geht, und mit derselben parallel geht. Demnach ist die natürliche Kindheit des postdiluvianischen Geschlechtes, die Zeit seines physischen Wachsthums, seiner Entfaltung zu Stämmen und Völkern, auch die Zeit seiner geistigen und sittlichen Kindheit und zugleich Kindlichkeit, wie diese als die schönere und edlere Seite jenes Kindheitsstandes im harmlosen patriarchalischen Familienleben der alten unverdorbenen Hirtenvölker sich darstellt. Auf die Zeit der zwanglosen unbefangenen Kindlichkeit folgte jene der strengen, harten Zucht unter dem Scepter mächtiger und gewaltiger Zwingherren, der Unterjochung schwächerer Stämme und Völker durch stärkere und mächtigere, die Aufrichtung kolossaler Gewaltstaaten mit dem Anspruche auf Weltherrschaft; das Volk Israel wird unmittelbar von Gott selber in die Gesetzeszucht genommen, nebenbei aber ein unverbrauchter Fond unverdorbener Kindlichkeit für spätere Entwickelungen aufbehalten, die mit dem Anbruche einer nachfolgenden dritten Zeit eintreten sollten. Diese dritte, und in doppelter Hinsicht, nämlich sowol in Beziehung auf die ihr vorausgegangenen zwei Hauptepochen der zeitlichen Menschheit, wie in Bezug auf die der zweiten Epoche angehörigen Entwickelungsstufen der zeitlichen Menschheit letzte Zeit bezeichnet den Eintritt der Erdenmenschheit in das Alter ihrer zeitlichen Mündigkeit d. i. des geistigen und sittlichen Selbststehens der Völker zufolge der Radicirung ihres geistigen Lebens in dem durch Gott dem Menschheitsleben eingesenkten göttlichen Lebensgrunde. Dieser Stand der Mündigkeit hat nun, wie jener der Kindheit und der Jugend, auch wieder seine besonderen Phasen und Entwickelungen, Stufen und Zeiten, im Gesammtleben der verchristlichten Menschheit sowol, wie auch in jenem der einzelnen Völker; auch scheint es, daß diese Phasen und Stufen an bestimmte Stämme und Völker vertheilt seien, die sowol im gleichzeitigen Nebeneinandersein, als auch in zeitlicher Aufeinanderfolge, jedes in seiner Art und nach der ihm gewordenen eigenthümlichen Begabung, die verschiedenen Seiten und Momente des geistigen Selbstlebens der gereiften Menschheit zur Erscheinung bringen sollen. Ein geistiges Selbstleben der Völker

hat es wol auch schon in der vorchristlichen Weltzeit gegeben, aber nur insoweit jenes Selbstleben die Form der Geistigkeit an sich hatte, und nach dem geistigen Inhalte rang, der diese allem menschlichen Thun und Leben wesentliche Form erfüllen sollte; es vermochte aber diesen Inhalt nicht aus sich selbst hervorzusetzen, da es wesentlich auf naturalistischem Grunde, auf dem Grunde eines in's Naturdasein versenkten Anschauens, Denkens und Lebens stand. Erst in der Macht des gottgeweckten christlichen Geistes sah sich das Selbstleben der Menschheit auf eine der naturalistischen Trübung des antiken Denkens und Lebens entrückte, dem angebornen religiös-sittlichen Triebe des Menschenwesens congruirende Basis gestellt, und wurde jener angeborne Trieb gleichsam zu sich selber befreit.

Die Menschheit ist in ihrer geistigen Lebensentwickelung von der Naturordnung nicht gelöst, aber in Kraft des in sie eingegangenen und ihr immanent gewordenen göttlichen Entwickelungsprincipes über dieselbe hinausgehoben; demzufolge gibt es in der geistigen Gesammtentwickelung der Menschheit kein Altern und Absterben, auf das Alter der Mündigkeit kann keine vierte zeitliche Altersstufe, keine Stufe des Niederganges und Ablebens mehr folgen. Zwar die Völker sind und bleiben als zeitliche Individualexistenzen gleich den einzelnen Menschenindividuen sterblich, kein Volk als solches, selbst das begabteste und höchstgebildete nicht, hat auf unvergängliche Dauer Anspruch, sondern langt nach Ueberschreitung eines Hochpunktes seiner Entwickelung an einem zeitlichen Ende derselben an; der Lebensgeist der Menschheit aber ist ein unsterblicher Geist, der in seinen zeitlichen Evolutionen nicht an's Ende kommen, sondern stets nur weiter schreiten kann. Mit jeder neuen Evolution, mit jedem neuen Schritte vorwärts fügt er den Errungenschaften der vorangegangenen Entwickelungen eine neue Errungenschaft bei, und alle seine vorangegangenen Errungenschaften bleiben in seinem Gedächtniß aufbewahrt, er steht und wirkt auf dem Grunde derselben, er trägt seine Vergangenheit in seiner Gegenwart aufgehoben, und diese ist von Keimen der Zukunft erfüllt. Die Einzelnen mögen irre gehen, ganze Völker rückwärts schreiten, der Geist der Menschheit schreitet unaufhaltsam vor, ein höherer Geist wirkt durch ihn, der vom Anfang her im Menschheitsleben gegenwärtig war, in der

Macht des christlichen Gedankens aber zum immanenten Bewegungsprincipe der geistigen Menschheitsentwickelung geworden ist. Diese Immanenz eines höheren, göttlichen Principes im geistigen Menschheitsleben, zufolge welcher der göttliche Geist gewisser Maßen und wenigstens relativ das immanente Agens und die verborgene Seele der menschheitlichen geistigen Lebensentwickelung geworden ist, macht das charakteristische Wesen der christlichen Weltepoche, des Mündigkeitsalters der Menschheit aus. Man hat übrigens diese Immanenz im geistigen Menschheitsleben von jener in den Einzelnen wol zu unterscheiden; eben so die Bedeutung derselben für die unmittelbar Gott zugewendete Seite des menschlichen Geistdaseins von den im menschlichen Geistdasein vermittelten Wirkungen jenes göttlichen Principes auf das weltheitliche Geistleben der Menschheit. Wir reden hier zunächst nur von letzteren, und von der successiven Ausbreitung der Wirksamkeiten jenes Principes aus dem Centrum einer mächtigen, welterneuernden religiösen Erregung und Erweckung, welche den Anfang der christlichen Weltzeit constituirt, und allerdings in Hinsicht auf Macht und Intensivität der geistigen-Lebensinnerlichkeit über allen nachfolgenden Zeiten steht, deren Entwickelungen in ihr als lebendigem Anfang beschlossen lagen, im Verhältniß zu den durch sie angeregten weltheitlichen Entwickelungen aber nur wie der Fruchtkern zu dem aus ihm hervorgewachsenen Baume sich verhält, oder wie die mächtig erregte Mitte eines Wasserspiegels zu den in successiver Erweiterung bis an den Uferrand sich fortsetzenden concentrischen Ringen, die um die erregte Mitte des Spiegels in der schwingenden Bewegung desselben sich anlegen. Der gotterregte christliche Geist will nicht bloß auf religiösem Gebiete thätig sein, wo ihm in den lebendigen Formen und Normen des kirchlichen Gemeinschaftslebens Maaß und Regel seines gottgeweckten Lebens geboten ist, er will auch außerhalb des religiösen Gebietes thätig und schaffend in's volle Leben greifen, um ihm die Signatur des christlichen Gedankens aufzuprägen und es nach den Ideen desselben zu gestalten und umzuformen, mit neuen Ideen und Motiven zu bereichern, und in ihm sich selbst, und seine Ideale zu vergegenständlichen. Und hier thut sich ihm in der Concurrenz und im Zusammenwirken mit dem natürlichen Entwickelungstriebe der geistig geweckten Menschheit ein unermeßliches

Arbeitsgebiet auf. Man wird demzufolge mit Recht annehmen, daß nach Analogie mit der Lebensentwickelung des Einzelmenschen das Mündigkeitsalter der Menschheit das längstdauernde sein, und die christliche Weltzeit die weitaus größte Zahl zeitlicher Entwickelungsläufe aus sich herausſetzen werde; wenn schon dieſe Zeitcyclen zufolge der zunehmenden Schnelligkeit der in ihrem Fortgange ſich ſtets mehr beſchleunigenden geiſtigen Bewegungen raſcher ablaufen mögen, und in gedrängterer Folge ſich in einander ſchieben werden, als es in vorangegangenen Epochen der Fall war. Gedanke, Sprache, Schrift — Alles wird ſucceſſiv in den Fluß dieſer beſchleunigten Entwickelung hineingezogen, zu deren Förderung der von Epoche zu Epoche ſich ſteigernde Weltverkehr, und die im Schooße der neuzeitlichen Geſellſchaft ſich entfaltende Macht des Aſſociationsprincipes in der folgenreichſten Weiſe beitragen. Das menſchliche Geſchlecht geht zukünftigen Entwickelungen entgegen, die wir ahnen mögen, aber in den Kreis eines deutlichen expliciten Vorſtellens uns nicht zu rücken vermögen.

Die geiſtige Entwickelung der Menſchheit iſt als Culturentwickelung weſentlich auf die Herrſchaft über den Stoff geſtützt, und demzufolge von der ſtets zunehmenden Bewältigung desſelben und Dienſtbarmachung ſeiner Kräfte abhängig. Die Herrſchaft über den Stoff iſt indeß nur Mittel und Vehikel für die Verwirklichung höherer geiſtiger Zwecke. In der Reihenfolge dieſer Zwecke, wie ſie ſich nach und neben einander als gleichſam nothwendige Strebeziele im allgemeinen Entwickelungsleben der Menſchheit hervordrängen, gibt es eine, vom handelnden Menſchen ſelber nicht überſchaute, im Einzelnen mitunter kaum geahnte Ordnung und Wechſelbeziehung, in welcher ſich das Geſetz und der Wille eines höheren, vom menſchlichen Wollen und Zuthun unabhängig waltenden Gedankens und Principes ausſpricht. Es iſt dieß die Macht und der Wille der Idee, deren Verwirklichung bewußt und unbewußt alle Menſchheitskräfte dienen, und deren gottgedachter Inhalt ſich im zeitlichen Menſchheitsleben expliciren will, ſoweit er in demſelben darſtellbar iſt. Die geiſtige Reife des zeitlichen Menſchheitsgeiſtes beſteht und bekundet ſich in der freien und bewußten Reception des menſchlich faßbaren Geiſtgehaltes dieſer Idee und in der Action für die Verwirklichung desſelben. Der menſchlich faßbare

Geistgehalt jener Idee ist die Hineinbildung des menschlichen Zeitdaseins in die gottgedachte Form desselben, durch deren Verwirklichung dem ächten wahren Menschensein zur zeitlichen Ausgeburt verholfen werden soll. Der Proceß dieser Ausgeburt vollzieht sich unter fortdauernder Action des dem zeitlichen Menschheitsleben eingesenkten Entwickelungsprincipes, und ist mit einer fortdauernden kritischen Ausscheidung alles der Verwirklichung jener Idee Widerstrebenden oder Fremdgewordenen verbunden; wenn dieses Werk des göttlichen Gestaltens bis zum letzten kritischen Scheideact gediehen, ist der irdische Zeitlauf der Menschheit vollendet, und steht die Einrückung der wandelbaren zeitlichen Ordnung der Dinge in die wandellosen Verhältnisse der ewig in Gott vollendeten Ordnung bevor.

Namens-Verzeichniß

der in diesem Buche citirten Autoren.

(Die den Namen beigefügten Zahlen bezeichnen die Seite des Buches.)

Aeneas von Gaza 45.
Anaxagoras 14.
Aristoteles 14 f., 21, 42 ff.
Arnobius 48.
Athanasius 47.
Augustinus 34, 45 ff., 53, 79.
Baader (Fr. v) 34, 79, 85 f., 100, 109, 365.
Bastian 165.
Becher 19.
Bell 19.
Benfey 392.
Beraz 109 ff.
Berghaus 142.
Bichat 19.
Blumenbach 142, 164, 365, 371.
Bopp 169.
Borelli 18.
Bory 141.
Brogniart 21.
Buffon 24, 164.
Burdach 24, 134 f., 359.
Carteſius 64 f., 282.
Carus (F. A.) 134, 283.
Carus (C. G) 240, 248, 283.
Cavendiſh 20.
Clemens Alex. 34, 47.
Cudworth 72
Cuvier 21, 24, 146, 164, 365.
Daub 135.
Desmoulins 141.
Deutinger 114.
Diogenes von Apollonia 13.
Döllinger 133.
Duns Scotus 34, 48, 53, 56 f., 59, 60.
Empedokles 7, 14.
Ennemoſer 114 ff., 357.
Eriſiſtratus 16.
Eudemus 16.
Ewald 393.
Fauſtus von Riez 48.
Fichte G. 69, 82, 119.
Fichte J. H. 75, 120 ff.
Fontana 18.
Fortlage 76, 359.
Fries 135.
Galenus 9, 16 f., 264.
Gennadius 48.
Geulincx 65.
Gobineau (Graf v.) 128 f., 143 f., 146 ff., 154, 156, 158, 388, 427.
Görres (J. v.) 114, 174, 445 ff.
Gregor von Nyſſa 45, 54 f.

Groos 135
Gruithuisen 133 f.
Günther 35, 85, 100, 107.
Harvey 18.
Herbart 118.
Herder 89 f.
Herophilus 16.
Hieronymus 48.
Hilarius von Poitiers 48.
Hippokrates 9.
Huxley 166.
Irenäus 50 f.
Justinus M. 47.
Kant 69, 87 f., 90, 374.
Klemm 145.
Lactantius 48.
Lamarck 21.
Lavoisier 20.
Leibniz 65, 75, 78.
Liberatore 66 f
Liharžik 250 f.
Lindemann 135 ff
Linné 24, 164.
Locke 65.
Lotze 118 f.
Lüken 398, 440.
Lyell 159, 163.
Malebranche 78.
Malpighi 18.
More 72, 73.
Müller Friedr. 166.
Müller Max 1. 9, 173 ff., 374, 428.
Nemesius 54 f.
Newton 75.
Nikolaus Cusanus 62, 402.
Oken 21 f.
Origenes 34.
Owen (Rich.) 248.
Pabst (J. H.) 357.
Paracelsus 19.
Perty 142.
Pfaff 161 f.
Platner 134.
Plato 10 ff., 21, 41, 259.
Pott 151 ff, 374, 393.
Prichard 141, 142, 365.
Priestley 20.
Pythagoras 40.
Quatrefages 159, 165, 368
Raumer (R. v.) 393 f.
Ray 21.
Retzius 366.
Rolle 398.
Rosmini 81 f.
Schelling 70 f., 108.
Schlegel (Fr. v.) 169.
Schubert (G. H. v.) 24, 101 ff., 240, 245.
Sengler 211 ff
Sepp 455 ff.
Sigwart 135.
Stahl 19.
Steffens 24, 26, 92 ff.
Steinthal 169 ff., 425 f.
Stöckl 50
Storchenau 68.
Sylvius 19.
Tertullian 47, 48, 50.
Tetens 134.
Theodor v. Mopsveste 54.
Thomas Aq. 34. 53. 56 f. 281 f.
Troxler 137.
Ulrici 128.
Virey 144.
Vogt C. 25 374.
Vollgraf 139 ff.
Wagner (A.) 24.
Wagner (Rud.) 25.
Waitz 142 f. 145. 157.
Wedewer 388.
Willis 18.
Zacharias v. Mytilene 45.
Zeising 252.

Druck von C. Stahl.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite 5, Zeile 13 von Oben: ſpecifiſch ſtatt ſpeciviſch.
S. 24, Zeile 16 von Oben: Prichard ſtatt Pritchard.
S. 48, Zeile 4 von Oben: Lehrer war ſtatt Lehrerwar
S. 57, Anm. 1, vorletzte Zeile: p. 288 ſtatt g. 288.
S. 101, §. 32, Zeile 6 von Oben: rhythmiſcher ſtatt rhytmiſcher.
S. 115, Zeile 15 von Oben: Trinarismus ſtatt Trinitarismus.
S. 166, Zeile 17 von Oben: berückſichtigenden ſtatt berückſichtigende.
S. 196, Zeile 4 von Oben: hervorſtellen ſtatt hervorſtellen
S 220, Zeile 4 von Unten: Naturen ſtatt Najuren.
S. 275, Anm. 1: τῆς θεότητος ſtatt τῶς θεοτητος.
S. 297, Zeile 19 von Oben: Richtung ſtatt Richtug.

Nachträgliche Berichtigungen zu der Schrift des Verfaſſers über Weſen und Begriff der Menſchenſeele.

(Schaffhauſen, 1868; 3. Aufl.)

Seite 14, Zeile 3 von Oben: immort. ſtatt imort.
S. 17, Zeile 5 von Oben: geſchrieben ſtatt beſchrieben.
S. 33, Zeile 20 von Oben: Thle ſtatt Thlr.
S. 80, Zeile 17 von Oben: Menſchen ſtatt Menſchens.

(Am Schluſſe der genannten Schrift ſind mehrere Druckverbeſſerungen zu des Verfaſſers Schrift über Weſen und Aufgabe der chriſtlichen Philoſophie. (Schaffhauſen, 1867), ſowie zu ſeiner Geſchichte der neuzeitlichen Apologetik (Schaffhauſen, 1867) nachgebracht.)